تاريخ الفكر الفلسفي

الجزء الثاني

أرسطو
والمدارس المتأخرة

دكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون
مع مرتبة الشرف الممتازة ـ ماجستير في الفلسفة
ماجستير في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير ـ إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب فى طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من إستكمال البحث فى المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية، وأعنى بذلك العصر الهللينستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية. والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب من بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات فى جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان.

وقد أمكننا - بحمد الله - فى هذه الطبعة، الوفاء بالتزامنا، فعقدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهللينستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة؛ عالجنا فيها على الترتيب: الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكاك على إختلاف طوائفهم، ثم الحركة العلمية وميادينها المختلفة، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهللينستية فى العصر الرومانى المتأغرق حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهللينستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط.

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة وللتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية، لأن هذا كله سيشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة صرح البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد.

٥ ٥ ٥

هذا وقد ذيلنا الكتاب — إستكمالا للفائدة العلمية — بطائفة من النصوص المختارة : من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية — ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية إخترناها من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

* * *

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة « تاريخ الفكر الفلسفى » وقد ظهرت منها عدة أجزاء أخر منها : جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وجزء عن الفكر الفلسفى المحدث والمعاصر .

ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزاءها إن شاء الله .

إنه تعالى بالغ أمره .

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢ م
ذو الحجة ١٣٩١ هـ

د. محمد على أبو ريان

وهرمياس ، فتزوج أرسطو ابنة أخته « بيثياس » (١) وأنجب منها ابنة سماها نفس الاسم ، وفى هذا المكان أيضا تعرف « ثيوفراسطس » (٢) على أرسطو وأصبح تلميذا له ، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة « ميثيلين » (٣) قريبا من موطن « ثيوفراسطس » ، وفى العام التالى استدعاه فيليب المقدونى إلى بلاطه لكى يشرف على تربية الإسكندر .

وكان فيليب قد عقد تحالفا مع « هرمياس » لمواجهة الحرب التى كانت متوقعة بين الفرس واليونان ، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف فى بلاط الفرس عام ٣٤١ . م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه ، وقد أرسل من سجنه كتابا إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم فى حق المبادىء الأخلاقية ، وكيف أنه لم يجترىء على الفلسفة ومثلها ، وقد رد عليه أرسطو محييا ذكراه بقول مأثور نقش فى معبد دلفى . ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم فى مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازما له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى . ويعد كتاب أرسطو فى « الملكية » هدية منه الى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربعه على عرش مقدونيا . وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه ، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التى نشأ فيها على نفقته الخاصة ، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصح لهرمياس وهو فى سدة الحكم ، ونجد أرسطو فى رسالة « الإسكندر أو الاستعمار » يحذر تلميذه من النتائج السيئة التى تنجم عن معاملته للمتبربرين على قدم المساواة مع اليونانيين .

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق . م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو « كاليستينس » (٤) وذلك أثر اتهامه بالإشتراك

1— Pythias 2 —Theophrastus 3 — Mithylene
4 — Callisthenes

فى مؤامرة ضد الإسكندر ، ولم يؤثر هذا الحادث فى اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها ، ومصداقاً لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيباتر ، وقد عينه أرسطو منفذاً لوصيته بعد وفاته .

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق . م واستمر بها حيث أسس مدرسة فى الجزء الشرقى من المدينة فى مكان يعرف « باللوقيوم » (١) ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب « ديوكاريس » (٢) . وقد سميت هذه المدرسة « بالمدرسة المشائية » (٣) : إما لأنها كانت نوعا من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون ، وإما لأن أفراد المدرسه كانوا يتناقشون فى المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهابا . وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين ، وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين ، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة . وقد ظل أرسطو فى هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة . وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر وقيام الحزب الوطنى تحت زعامة « ديموستين » أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظراً لصداقة أرسطو للمقدونيين ورعاية هؤلاء للمدرسة ، ولم يلبث أنصار الحزب الوطنى فى أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التى سبق أن وجهت إلى سقراط ، فآثر أرسطو الرحيل عن أثينا حزناً حتى لايعطى أعداءه فرصة للاجرام فى حق الفلسفة مرة أخرى :

واستقر أرسطو بعد ذلك فى بلدة « خلقيس » (٤) فى « إيوبيا » (٥) وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق . م إثر

---

(1) Lyceum. (2) Diochares . (3)Peripatetic school .
(4)Chalcis . (5)Euboea .

اعتلال صحته نتيجة لمرض معد (١) . وقد أورد ديوجين اللائرسى فى كتابه عن « حياة الفلاسفة ... » وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية نجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ويوصى بأشياء أخرى لأقاربه ولتلامذته

وقد ظلت المدرسة قائمة طويلة ، وتعاقب عليها زعماء كثيرون ، ولكن حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية .

---

(١) راجع وصية أرسطو التى أوردها ديوجين اللائرسى فى كتابه ، الفصل الخامس ص ١١ وما بعدها .

الفصل الثانى

المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبى الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليونانى . إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون ، فإننا نجد لدى أرسطو — على العكس من ذلك — أسلوبا علميا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز . وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هى كل ما كتبه أرسطو ، أو بمعنى آخر لا تعبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقى ، وذلك لأن أرسطو ألف فى مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وتداولوها حوالى مائتى سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته وانسيابه فى سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الرومانى « شيشرون » .

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد الكهولة فإنها ذات طابع علمى جاف ، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو فى اللوقيوم ، فهى نقط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح ، ولم تكن موضوعة - كما قيل - لكى تكون كتبا تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك .

* أولا - مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق. م

فى هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاورة « أوديموس » أو النفس ، وقد سميت هذه المحاورة باسم البطل أوديموس القبرصى الذى استشهد فى سيراكوز

وبورد « ستراتون » القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث وظروف . فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق . م أودع أوراقه عند ثيوفراسطس وأوصى بألا تسلم المدرسة فسلمها ثيوفراسطس لشخص يدعى « نيليوس » وهو ابن « كوريسيكوس السقراطي » وكان أرسطو وثيوفراسطس قد تعرفا عليه فى أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق. م وبعد وفاة نيليوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذى أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثانى من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيليوس أخفوها فى كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو « بليكون » ، وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل « سولا » مجموعة بليكون إلى روما . وفى سنة ٥٥ ق. م باع ابنه « فوسطوس » هـــذه المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفى ذلك الوقت عكف « تيرانيون » المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشراً سريعاً غير متقن . ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى « أندرونيقوس الرودسى » وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخــذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة فى مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى ، وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو مع أنها ـ كما قلنا ـ ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية ، كتلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : —

١ — **الكتب المنطقية** : وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك

الجزء الاول : يتضمن عرضا تاريخيا لآراء الفلاسفة السابقين ، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والاروفيين .

والجزء الثانى : يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية فى صورتها التى أشرنا إليها بعد محاورة « بارمنيدس » .

أما الجزء الثالث : من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته فى تفسير الكون، ورأيه فى الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثابت التى سنجدها فيما بعد فى كتابه الميتافيزيقيا .

ويحاول أرسطو فى هذا الكتاب أيضا أن يقيم فكرة الألوهية على أساس دينى مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذى كان شائعا فى عصره ، ونجد صورة منه فيما عرف فى العصر الإسلامى عن تقديس الكواكب عند « الصابئة » وعلى أية حال فإن أرسطو قد وضع فى هـــذه الفترة الخطوط العريضـــة لمذهبه فى الميتافيزيقا وفى الأخلاق وفى السياسة والطبيعة .

ثالثا ـ مؤلفات الدور الاخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق . م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية فى الطبيعة والتاريخ . وتعد هـذه الأبحاث دائرة معارف للعلم فى العصر القديم .

وفى هـذه الفترة أيضا وضع أرسطو مذكراته التعليمية التى تتألف منها كتبه المتداولة بيننا ، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب .

وبونرد « ستترابون » القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث وظروف . فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٢ ق . م أودع أوراقه عند ثيوفراسطس وأوصى بألا تسلم المدرسة فسلمها ثيوفراسطس لشخص يدعى « نيليوس » وهو ابن « كوريسيكوس السقراطى » وكان أرسطو وثيوفراسطس قد تعرفا عليه فى أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق. م وبعد وفاة نيليوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذى أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثانى من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيليوس أخفوها فى كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو « بليكون » وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق. م نقل «سولا » مجموعة بليكون إلى روما . وفى سنة ٥٥ ق. م باع ابنه « فوسطوس » هـــذه المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفى ذلك الوقت عكف « تيرانيون » المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشراً سريعاً غير متقن . ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى « أندرونيقوس الرودسى » وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخــذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة فى مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى ، وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو مع أنها ـ كما قلنا ـ ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الأساسية ، كتلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : ـــ

١ ـ **الكتب المنطقية** : وقد سميت بالأورجانون أى آلة الفكر وذلك

منذ القرن السادس الميلادى ، وترجع هذه التسمية إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكاناً فى تقسيمه للفلسفة ، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية . أما النظرية فهى تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضى والعلم الإلهى ، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد والسياسى) .

وإذن فلم يعد أرسطوا المنطق قسما خاصا من أقسام الفلسفة ، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه .

اما الكتب المنطقية فهى :

(ا) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليونانى « قاطيغورياس » .

(ب) العبارة : وسماه العرب « بارى أرمينياس » .

(حـ) التحليلات الأولى أو القياس: وسماه العرب «أنالوطيقا الأولى» أو الأوائل

(د) التحليلات الثانية أو البرهان: وسماه العرب «أنالوطيقا الثانية» أو الأواخر

(هـ) الجدل : وقد سماه العرب « طوبيقا »

(و) الأغاليط : وسمى عند العرب « سوفسطيقا »

وقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر فى الفكر الإنسانى ، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى ، وظلت تتداولها أيدى الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث .

٢ ـ الكتب الطبيعية :

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد ، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلى :ـــ

(ا) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعى أو سمع الكيان ، وهو مؤلف من ثمانية

أجزاء ، ويبدو أن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل ظهرت فى وقت متأخر عن أرسطو .

(ب) كتاب السماء .

(ج) كتاب الكون والفساد .

(د) كتاب الظواهر الجوية و الميكانيكا (١) ، أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين فى إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

٣ — الكتب البيولوجية :

وهى : تاريخ الحيوان — ومشى الحيوان — وحركة الحيوان . ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية ، وقد سميت «بالطبيعيات الصغرى» وهى : الحس والمحسوس — والذكر والتذكر — والنوم واليقظة — وتعبير الرؤيا فى الأحلام — وطول العمر وقصره — ورسالة فى الحياة والموت — ورسالة فى النفس — ورسالة فى الشباب والشيخوخة .

٤ — الكتب الميتافيزيقية :

هذه الكتب هى الجزء المركزى فى مؤلفات أرسطو ، وتتناول الفلسفة الأولى ، وتشتمل على أربعة عشر كتابا ويبدو أن «أندرونيقوس» هو الذى جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها «مابعد الطبيعة» لأنها ترد بعد الطبيعيات ، فكلمة Meta معناها «بعد» وكلمة Physica تعنى «الطبيعة» ، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة

---

(١) راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le systême d' Aristote (1923, P. 265).

الأولى - كما فهم بعد ذلك - هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أي في غير المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة . ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو ، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارىء من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد، ومن المحسوس إلى المعقول، أي أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أي غاية فلسفية ، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة .

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث ، وأما الكتاب الثاني فيبدو أنه لأرسطو ، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهي تؤلف في مجموعها عملا متصلا له وحدة البحث والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب والتي تعتبر أساسا للكتب الميتافيزيقية كلها ، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط - تلك الخصائص التي لابد منها في أي بحث علمي واحد . أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرها قبل هذه الكتب ، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية ، والكتاب الحادي عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثاني عشر ليس من عمل أرسطو ، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه . أما الكتاب الثالث عشر فمن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول ، ويصبح الكتاب الثالث على هذا الوضع تتمه له .

والكتاب الرابع عشر ليس جزءا من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر في فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية .

٥ - الكتب الأخلاقية والسياسية :

هذه الكتب تبحث في الجانب العملي من فلسفة أرسطو وهي تتضمن :-

(ا) الأخلاق الأوديمية - ، الأخلاق إلى أوديموس ، وهي أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات .

(ب) الأخلاق النيقوماخية ـ ، أى الأخلاق إلى نيقوماخوس ، وتتضمن عشر مقالات .

(حـ) الأخلاق الكبرى ـ وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص للكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول .

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات ، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية ونظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان .

ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية ، إذ نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستورا للمدن اليونانية . وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين) .

٦ — **الكتب الفنية :**

كتاب الخطابة فى ثلاث مقالات ؛ وكتاب الشعر ـ وهو غير كامل .

٧ — **الكتب المنحولة :**

وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها : أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو .

(ا) من هذه الكتب المنحولة ، كتاب المسائل ، وهو فى ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبط بعضها بالبعض الآخر : مثل الطب ، والمناظر ، علم الضوء ، ، والموسيقى ، والطبيعة ، وأعضاء الحس والروائح ، والهواء ، وماء البحر والمياه الساخنة ، والعواطف والحب . ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأنباذوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط :

(ب) كتاب السماء والعالم ، وفيه آراء رواقية .

(حـ) كتاب فيضان النيل .

(ى) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسطاطاليس) أو كتاب

الربوبية وهو مقتطفات من تاسوعات « أفلوطين » مضافا إليها بعض التعليقات لراهب سرياني من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور « أرسططاليس » على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة في يده ويناقش الناس في الطرقات .

(و) كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى في القرون الوسطى (١) .

وقد تناول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق ، وظلت تتداولها أيدى الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة في أثينا على عهد الإمبراطور « جوستنيان » عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد ، وكان جوستنيان قد اعتنق المسيحية وبدأ في اضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية في ظل حكم أباطرة الرومان ، فانتقل الفلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية في رعاية « كسرى » ملك الفرس وبتشجيع منه ، فنقلت كتب أرسطو إلى السريانية ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين ، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة في شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية ، وأن بعض كتب أرسطو وخصوصاً المنطقية منها ، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقول المستشرق « بول كراوس (٢) » . وقد قامت فيما بعد حركة للترجمة من العربية إلى

---

(١) فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع « كتاب أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف ص ٨١ .

(٢) راجع كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » وهو مجموعة مقالات لبعض =

اللاتينية فى بلاد الأندلس وفى بلاد غربى أوروبا ، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة فى مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكى ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية . ولكن الفلاسفة المسيحيين لشطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطى بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصيلة ، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس « توما الأكوينى » . ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس ببعيد . بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية ـ طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصفوة من المتضلعين فى دراسات الفلسفة اليونانية . وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولفيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التى اكتملت دراستها ، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو ، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه .

= المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوى ، ومن بينها مقالة (من الاسكندرية إلى بغداد لماكس مايرهوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليونانى إلى المسلمين . وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع .

الفصل الثالث

أصول المشكلة الفلسفية عند أرسطو

لكى نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفى ، يجب أن نستعرض أولا خطوط الأزمة التى انتهى إليها الفكر اليونانى بعد النقد الهادم الذى وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة ، فجعلوا من المستحيل إقامة أى نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد فى شئون الحياة العامة .

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء فى مجملها إلى أصولها البسيطة أى إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها ، أى إلى أصول مادية ملموسة على وجه العموم . وجاء الإيليون فيما بعد وأثاروا الشك فى المعرفة الحسية متأثرين فى ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس ، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن فى ذاته الوجود واللاوجود ، فالشىء الواحد مثلا يتضمن صفات متضادة ، كالحار والبارد ، والأبيض والأسود ، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأى هرقليطس .

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة ، إلا أن حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة ، فهى مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفى بما يظهر لها منه . ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشىء إن هى إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد ، أى أنها لا تمثل حقائق الأشياء فى ذاتها ،

أما «زينون» فقد هدم فكرة الامتداد، ذلك الامتداد الذى يحمل سائر صفات المحسوس. ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين، أى تلك الصفات التى تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق، وقرروا كما قلنا نسبية المعرفة وامتناع العلم.

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها. وقد صاحب هذا التيار الهدام تيار آخر بناء، ذلك أنه فى الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق. م. إلى أن يتشمل بها، فيرفض نهائياً وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشيء المحسوس. وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالا بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل: العدالة، والتقوى والشجاعة، والعفة، والفضيلة. وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفروع بالنسبة لها، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان، ولا يمكن أن نقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هذه الأجزاء، «إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم للنفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال».

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما

هي موضوعات كلية . وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أي شخص أو أشخاص آخرين ، وهذا هو الذى يسبغ عليها الطابع الكلى ، ولذلك أمكن وجود أساس للتفاهم بين الأفراد . وأمكن قيـــام العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية . والأمر الثانى هو أنه إذا حلل أى فرد المعانى الأخلاقية التى يجدها فى نفسه ، فسيقع فيها على عناصر مشتركة «فالفضيلة مثلا عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة» ، «والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية» .

وأخيراً فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكل فيها يشير إلى الأجزاء ، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل ، وبمعنى آخر فإن الكل الأخلاقى ليس كلا مجموعياً تتراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج. وعلى أساس هذا التصور الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه ، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو مما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة ، ثم أنه ينتقل من فضيلة خاصة ، كالشجاعة البدنية والفكرية ، إلى ما هو أعم منها وأشمل ، كالشجاعة نفسها ، أى أن سقراط كان ينتقـــل فى أبحاثه من التصور الجزئى إلى التصور الكلى ، أو أنه كان يستدل على الجزئى بالكلى . ونلاحظ أن أى فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذى اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الأخلاق، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلى الأخلاقى عند سقراط وجعله أساسا لفلسفته المثالية ، مما أثار كثيرا من الصعوبات التى سيرد أرسطو عليها بالتفصيل فى ثنايا مذهبه .

وإذا كانت الفلسفة التصـــورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات

العقل لا تخرج عنها إلى الواقع المحسوس . . . فلنا أن نتساءل إذن : أين الوجود الحقيقي ، أو أكبر قسط من الحقيقة ؟ أيوجد في التصور المفرد ؟ أم أنه يتمثل في مجموعة من التصورات ؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة في الكلي الأكثر عموما أم نجدها في الجزئي الأقرب إلى المحسوس ؟

هذه هي أهم مشكلة تعترض للفلسفة التصورية . والواقع أن هذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلي هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما ، إذ أنه حينما يذكر أن الواحد والوجود هما أسمى الحقائق ، فإنه يعتبرهما جنسين وليسا مفردين ، أي أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى الوجود باعتبار كل منهما مفرداً جزئياً ، فنقول شخصاً واحداً ووجوداً مشخصاً جزئياً بعينه ، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية ، أي كجنس ينطوي تحته أفراد كثيرون . وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلي فإننا نجده يتضمن صفة البساطة . وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضاً إلى البسيط بعد تحليلهم للمركب ، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكري واحد عند المدرستين وذلك في اتجاههما إلى « البسيط » على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين ، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين .

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئي إلى الكلي والاستناد إلى الكلي — أي إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقة الكبرى . ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التي تواجه المذهب ، وقد اتضح لهم أنه من الضروري أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح في دقة كيف يرتبط الجزئي بالكلي أي المحسوس بالمثال ، أو بمعنى آخر : كيف يمكن

إيجاد الصلة بين البسيط والمركب ؟ هذه الأزمة التى عناها الفكر الأفلاطونى تشخصها لنا حركة الجدل النازل، وكذلك محاولات أفلاطون فى فلسفته الشفوية، أى فى موقفه الرياضى الأخير - وهو بصدد حل صعوبات « المشاركة » - حيث نجده يقيم نوعاً من الربط الميتافيزيقى بين المثال وأفراده عن طريق التـــدرج فى التجريد .

هذا هو مجمل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه . فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف ؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصدد هذه المشكلات ؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفى مواقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نص هام فى كتاب - الميتافيزيقيا - : « نحن الأفلاطونيين » ، وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقادا شديدا وجعل الموجود الجزئى المحسوس «الجوهر الحقيقى». وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثال « الجوهر الأول » ، بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى ، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان . على أننا نلاحظ أن هناك شيئا من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته ، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج ... وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذا فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين . ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مـــع أفلاطون ، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديدها وربطها ، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور ، وكما كان سقراط يبحث عن الماهية فكذلك فعل أرسطو ، فهما - أى « التصور » و « الماهية » - أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية . ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج ، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى

الواقع ، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل . وفى هذه النقطة بالذات ـ أى من حيث الاتجاه إلى الواقع الملموس ـ نلمس تعارضاً أساسياً بين الموقف الأفلاطونى المثالى ، وبين الموقف الواقعى الأرسطى . فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية ، وبصفة خاصة كيف نفسر الواقعة عند أرسطو ؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعى بالتفسير فى كتاب الطبيعة ، وهو يتفق مع قدماء الطبيعيين فى قولهم ، إن الجزئى أو المفرد هو الموجود الحق ، بينما يرى أفلاطون أن المثال الكلى هو الأحق بالوجود ، وكلما كان الموجود أقرب الى الجزئية والتشخص ، وكلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق ، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلى ، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء . وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هى الاقتراب عن كثب من الجزئى ، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التى يقوم عليها البرهان أجناس عليا لها مطلق العموم ، بل هى أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو أبسط منها ، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم ، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبى عند القدماء . . . نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما :

١ ـ اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون .

٢ ـ اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية ، وقد انحدر إليه من الطبيعيين .

فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمى فلسفته « بالوجودية المعتدلة » ؟ . هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية ! !

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول مانلاحظه بصدد تقسيم أرسطو للفلسفة أنه على الرغم من تأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع المنهج الافلاطونى فى كتبه، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذهبه حينما قام بوضع كتبه. لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجى عميق، وقد حاول أرسطو أن يبوب إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع. فهو فى موضع واحد من كتاب الجدل [1] يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشاكل أخلاقية وطبيعية ومنطقية، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد فى أى نص آخر لارسطو، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الاسكندر الأفروديسى وأمونيوس وسمبليكيوس وفيليبون- تعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين :

١ ـ علم نظرى   ٢ ـ وعلم عملى

فالعلم النظرى هو الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى أى منفعة عملية. وأما العلم العملى فهو الذى يستهدف

---

(1) Of propostions and problems there are · to comprehend the matter in outline — three divisions. For some are ethical propositions, some are on natural philosophy, while some are logical"

كتاب الجدل ـ الكتاب الاول (فصل ٢٤ ف ١٠٥ ب).

أصلا المنفعة العملية (١) . وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو الى قسمين ، وإنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم (٢) وهى : -

١ - العلوم النظرية   ٢ - العلوم العملية

٣ - العلوم الشعرية

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها ، وأما العلوم العملية فغايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفنى وخصائصه . أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها الى ثلاثة أقسام رئيسية وهى : العلم الرياضى والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيراً من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم «الفلسفة الأولى» وعلى العلم الطبيعى «الفلسفة الثانية» ، وهو لا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون إليها ويقدسونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا . ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون ، ويرى أن الرياضة

---

(١) كتاب الاخلاق إلى نيقوماخوس «ف ١٠٩٥ أ» . فى هذه الفقرة يتعرض أرسطو للتفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل.

(٢) كتاب الجدل - الكتاب الثالث - الفصل الثالث ف ١٤٥ أ - الكتاب الثامن - الفصل الاول ف ١٥٧ أ ، وأيضا كتاب الاخلاق النيقوماخية - الكتاب الثالث ، الفصل الثانى ف ١١٣٩ أ - كتاب الميتافيزيقا - الكتاب الاول - الفصل السابع .

تقوم على تجريد الموضوع الطبيعى من خصائصه المحسوسة ، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التى أشار اليها أفلاطون والتى جعل منها « أعداداً مثالية (١) » .

وتنقسم العلوم العملية إلى :

الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود ، إذ هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات ، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيما بعد ، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية ، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجود هو مانجده فى الجدل عند أفلاطون وعند هيجل أما عند ارسطو فالمنطق مقدمة لا بد منها لدراسة الموضوعات أى الموجودات الطبيعية ، ولذلك سماه القدماء آلة العلم « أورجانون » واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصورى الذى عرف به منذ القدم .

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الاول ، المثل الرياضية عند أفلاطون ، ص ٢٠٣ — ٢٠٥

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الارسطى

١ - مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها ، وأنه آلة للعلم وأداة البحث فى شتى ميادين المعرفة ، فهو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن الفكر نفسه ، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم « التحليليات » أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى . أما كلمة « لوجيقا » فقد كانت تطلق على فن الجدل فى عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح ارسطو للدلالة على « منطق المعلم الأول » الصورى الذى يبحث فى قواعد الاستدلال من الناحية الصورية البحتة فحسب .

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى العريضة التى يكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله . ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح - بقدر ما تسمح به هذه الدراسة - كيف أن المنطق مثله كمثل سائر مشكلات الفلسفة القديمة ، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكرى والحضارى . فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نبحث عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى ألمت بالفكر اليونانى - كما أشرنا - وكيف أنها دفعت « بالإنسان » خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى ، دفعت به إلى أن

يتحسس كيانه فى مراجهة الموضوعات الخارجية ، وأن يحدد مركزه منها ، وأن يستعرض قواه الإدراكية فيمتحن قدرتها ويلمس قصورها . ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك فى جولاته الجدلية التى أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم ، وتحديده للتصورات ووضعه للتعريف . وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية .
وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى فى مرتبة أسمى من مرتبة الجزئى المحسوس وأرجع الجزئيات إلى الكليات فإننا ، سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه ، إذ هو يبدأ من الجزئى الملاحظ فى التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلى أى أننا سنصل بالتدريج ، ومن خلال معرفتنا بالواقع المحسوس إلى ما يستند إليه من مبادىء معقولة ، ومن هذا سيتضح لنا أن نظرية أرسطو فى الاستدلال سوف لاتتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضاً ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسى الصورى .

٢ ـ موضوع المنطق :

فما هو ميدان دراسة المنطق الصورى ؟ وكيف يعرفه المناطقة ؟

إنه العلم الذى يبحث فى شروط صحة الفكر ، ويعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ . وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أفعال العقل التى هى التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو فى كتبه المنطقية مبحثاً خاصا لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضا آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الالفاظ والقضايا ، والأحكام ، والإستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانيا أو جدلياً أو سوفسطائياً .

والكتاب الأول وهو « المقولات » : (١) يشتمل على نظرية فى الألفاظ وهو فى مقال واحد .

والثانى كتاب « العبارة » : وهو فى مقال واحد ويبحث فى القضايا . وقد شك بعض المؤرخين فى إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

وأما الكتاب الثالث فهو « التحليلات الأولى » : ويبحث فى القياس بصفة عامة وهو فى مقالتين .

والرابع كتاب : التحليلات الثانية » : وهو يبحث فى نظرية البرهان أى فى القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية ، وهو فى مقالتين .

والخامس « فى الجدل » : وهو يبحث فى الاستدلالات الجدلية الاحتمالية ، المشتملة على مقدمات ظنية شائعة .

والسادس كتاب « الأغاليط » : وهو يبحث فى الاستدلال السفسطائى المؤلف من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهرياً .

المقولات العبارة :

يشتمل « كتاب المقولات » على مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلا ، ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريره قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس (٢)، فقد فكر طويلا فى كيفية تركيب الاستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التى كانت الأكاديمية مسرحا

---

(١) مجموعة كتب أرسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises, in, The Basic Works of Aristotle,

Edited by Richard MCKEON. New york 1941 :

Categories - On Interpretation - Prior Analytics - Posterior Analytics - Topics - On Sophistical Refutations.

2 — Syllogism.

لها، وكان أرسطو نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاورتى «السوفسطائى» و «بارمنيدس» كيف نشأ التخطيط الأولى للمنطق خلال المطارحات الجدليه التى تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة «القسمة الثنائية» وتصنيف الألفاظ، وترتيب الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفى هذا الجو الجدلى الذى عاصر الفكر الأفلاطونى بدأت ترتسم الصور الأولية للمنطق الأرسطى، ولو أن الجدل الذى جعله أفلاطون أساسا جوهرياً للفلسفة، كان يستهدف فى الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم فى التناقض ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد للكشف عن الحقائق العليا وهى المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الاتجاه الأفلاطونى الجدلى، ورأى أنه لا يرقى بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل فى نظره ليست سوى معان ذهنية، وأيضا لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض الأشياء نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات (١) وألفاظ الجناس (٢)، ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقه الجدلية بتحليله للعناصر الاولية للكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هى مادته الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهودا كبيرا فى إحصاء الألفاظ المستخدمة فى المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا فى كتاب المقولات وفى مقالة الدال من كتاب الميتافيزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الأرسطية بالمجهود البناء الذى بذله سقراط فى هذا الميدان فى مواجهة السفسطائيين.

---

1 — Synonyms.

2 — Homonymes.

ويشير كتاب المقولات (١) إلى أن المقولة معنى كلى يمكن أن يكون محمولا فى قضية ، فالمقولات – على هذا النحو – محمولات وعددها عشرة هى : – « الجوهر » كرجل أو كفرس ، و « الكمية » مثل كيلة أو قدح ، و « الكيفية » مثل « أبيض » و « الإضافة » مثل الضعف والنصف و « المكان » مثل فى « السوق » أو « فى اللوقيوم » و « الزمان » مثل « أمس » ، « العام الماضى » و « الوضع » مثل « جالس » أو قاعد و « الفعل » مثل « ضارب » و « الانفعال » مثل مضروب .

والجوهر نوعان : نوع أول ونوع ثان ، أما النوع الأول عند أرسطو فهو الجوهر المحسوس الواقعى ، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون كليا أى مثالا مجردا غير متشخص فى الأعيان . وهذا النوع الأخير من الجوهر يجعله أرسطو جوهرا ثانيا . والجوهر بالمعنى الاول لا يضاف إلى أى محمول إذ هو موضوع دائما ، بينما الجوهر بالمعنى الثانى يكون دائما محمولا .

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول ، وقد توصل ارسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التى تربط المحمول بالموضوع والتى تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما ، أى مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا . فالواقع أنه بصدد كل مشكلة جدلية نجد أنها تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا ، وليس هذا تحليلا لغوياً . وقد كان نشاط السفسطائين – وهم المعارضون للمنطق أى اللامنطقيون – موجها إلى محاولة عـــدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى الموضوع . وإذن فالمطالب الجدلية هى التى دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته

---

(١) كتاب المقولات – ف ٤ – ١ س – س ٢٥

Expressious which are in no way composite signify substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, or affection.

المعروفة فى القضية . وقد تابع أرسطو بحثه فى تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها ، وهى : الكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة .

وبالإضافة إلى هذا فإنه لايكفى أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر ، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول ، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض ؟ . وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هى : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض(١) وترجع الثلاث الأولى منها ، وهى الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون . فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التى يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للانسان ، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق ، وهذه الطبقة العليا أى (حيوان) هى جنس عند أرسطو . وأما الذى يسمح بالتمييز فى هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو « الفصل » ، وتكون الفصول على هذا النحو فروعا للجنس . وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنهما « النوع » والجنس جزء من « الماهية » وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التى تكون فى صيغة « التعريف » . أما الخاصة والعرض فهما من الصفات التى تحمل على الشىء ولاتعتبر من مكونات ماهيته ، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع ، كما هو الحال بالنسبة لتساوى زاويتى المثلث متساوى الساقين . بينما نجد أن العرض

---

(١) الجنس genus — النوع species — الفصل differentiae — الخاصة property — العرض accident

يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا : إن الإنسان مصرى أو صينى أو هندى الخ ... فالمحمول (مصرى أو صينى أو هندى) يعتبر عرضا لا يدخل فى ماهية الإنسان ولا يتعلق بها . وسيتعرض أرسطو فى كتاب (الجدل) لمشكلة أنواع المحمولات هذه ، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتى كان فورفوريوس أول من اسماها « بالكليات الخمس » فيما بعد .

وقد درج الاسلاميون ، والمدرسيون فى القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند الساوى . وكذلك عند ابن سينا التى يسميها بالألفاظ المفردة ، وعند الغزالى ويسميها بالخمس المفردة . أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة ، وقدموا الشخص على الجنس والنوع ، فمنها ثلاث ذاتية هى : الجنس والنوع والفصل . واتفق المناطقة الاسلاميون (١) على وجه العموم على أن هـــذه الكليات ، منها ثلاث ذاتية وهى : الجنس والنوع والفصل ، واثنان عرضيان هما : العرض العام والخاصة . وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أى نوعى وفصل بعيد ؛ والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد . ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسى للكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظا لاصنافا ؛ وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الجلية (٢) التى لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس فى تقسيم ثنائى ؛ كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون فى القسمة الثنائية . وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فأشار إلى خمس منها وهى : الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد

---

(١) راجع كتاب « المنطق الصورى » د. على سامى النشار . الاسكندرية سنة ١٩٦٣ ص ١٨٣ .

(٢) راجع (ايساغوجى) لفورفوريوس — نقل أبى عثمان الدمشقى — نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٢ — ص ٦٨ وما بعدها — وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار فى آخر النص .

استعاض عنها فى محاورة فيليبوس بفكرة (الخليط) [1] المكون من المحدود واللامحدود وفى أى من المحاورتين نجـــد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تتفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثنائى ، وهذه الأنواع هى التى ينتج عنها ـ بالقسمة أيضا ـ كثرة الموجودات .

٤ ـ التحليلات الأولى : [2]

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية [3] .

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التى من هـــذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذى يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث فى بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحيحة إليه وكما أشرنا من قبـــل إلى استمرار التأثير الأفلاطونى فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هى التى أوحت إلى أرسطو

---

(١) فيما يختص بمشكلة « الخليط » فى محاورة فيليبوس ، راجع البحث القيم الذى أصدرته دار النشر للجامعات بفرنسا بعنوان :

L'Être et la Composition des mixtes dans le " Philèbe " de Platon, par N. Boussoulas.

(٢) الواقع أن كتاب العبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هى أساس صور الاستدلال المختلفة . ولكننا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات ومبحثها .

(٣) يعرف أرسطو الاستدلال فى التحليلات الأولى — المقالة الأولى — ص ٢٤ بأنه القول الذى نستنبط به شيئا جديدا من فرض معين . ونجد هذا الفرض فى المقدمات أى فى القضايا .

بفكرة القياس ؛ فالقسمة فى حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس (١) إذ هى تربط المحمول مثل « فان » بالموضوع مثل « إنسان » ، وهذا الموضوع جزء من جنس « الحيوان » ، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين : فان وغير فان ، وينطوى الإنسان تحت القسم الأول أى « الفانى » فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرجة ، هى : حيوان وفان وإنسان ، وبفضل هذا التدرج المنطقى يجتمع حدان منها هما : حيوان وإنسان عن طريق الحد الثالث وهو « فان » وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أى مستغرقا فى الحد الأوسط كله أى فى دائرة « الفانى » من الحيوان ، وهذا الحد الأوسط متضمنا فى الحد الأكبر كله (٢) وتكون صورة هذا القياس أن كل ا هى ب وكل حـ هى ا .˙. حـ هى ب

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من الترتيب المنطقى المتدرج الحدود الثلاثة (ا) و (ب) و (حـ) .

---

(١) ولو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول : أن القسمة قياس ضعيف أو عاجز لأنه ليس فيها حد أوسط فهى تقول مثلا : الكائنات إما حية وإما غير حية ، فلنضع الإنسان فى الحية .. والحيوانات إما أرضية وإما مائية ـ فلنضع الإنسان فى الأرضية ، وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الإنسان ، ولكن القسمة على هذا الوضع لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعا . ففى القسمة ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق الموضوع بل القسمة مصادرة على المطلوب الأول فى جميع مراحلها — راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١ .

(٢) Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extermes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الأولى ـ الكتاب الأول ـ الفصل الرابع ص ٢٥ ب ، سطر ٣٢ .

الشكل الاول :

ا ب

حـ ا

حـ ب

وضع الحد الأوسط

فى هذا الشكل نجد الحد الأوسط موضوعا فى الكبرى محمولا فى الصغرى .

ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التى يتألف منها القياس الأرسطى ، لايتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما هو الحال فى القسمة الأفلاطونية ، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسى المعروض .

وينتج **الشكل الثانى** للقياس من وضع الحد الأوسط كمحمول فى الكبرى وفى الصغرى على السواء هكذا .

ب ا

حـ ا

حـ ب

وضع الحد الأوسط

وللبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الأول

أما فى **الشكل الثالث** فاننا نجد الحد الاوسط موضوعا فى المقدمتين :

ا ب

ا حـ

حـ ب

وضع الحد الاوسط

ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الأول .

اما الشكل الرابع [1] المعروف فى كتب المنطق الصورى فليس من وضع أرسطو . وتنقسم الأشكال إلى ضروب ، « والضرب » هو الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف ، وليست من وضع أرسطو . هذه هى إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة ، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد فى أصله من القسمة الأفلاطونية ، ولكننا نعرف أنه فى هذا النوع من القسمة مادام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائما ضرورية ، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا بد أن تكون دائما ضرورية ، بينما من الممكن أن تكون حادثة ممكنة وليست ضرورية . ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات إلا على الشكل الأول التام ، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة الثنائية ، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف ، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق . وهذا يعنى فى نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطى خالص . غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخى قائمة وصحيحة ، فاذا رجعنا إلى الجدل

---

(١) كان ثيوافرسطس أول من أشار إليه ثم وضعه جالينوس فى صورته المعروفة ، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا فى الكبرى وموضوعا فى الصغرى :

ب ا
ا ج
———
ج ب



وضع الحد الأوسط

بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر عن الجدل ومشاكله ، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها أثناء المناقشة ، فهي كمطلوبات أو كسائل - قبل أن تأخذ صورتها القياسية - تتطلب حلولا أو أجوبة . ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض لها الجدليون نبحث عما إذا كان المحمول ، فيها يرتبط أو لا يرتبط بالموضوع ، فنرتب قائمتين نحصى في إحداها جميع الموضوعات الممكنة بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصى في القائمة الثانية جميع المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى) (١) .

وبمراجعة القائمتين سنعثر بالضرورة على الحد الأوسط في الأجزاء المشتركة بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه في صورته الأرسطية . وقد أشار أرسطو (٢) إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف ، إلا أن هذه

---

(١) مع ملاحظة ألا نصعد فيما يختص بالمحمولات التي تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من الجنس القريب .

(2) To resume our account of the right method of investiga - tion : we must start by observing a set of similar - i.e. specifically identical individuals, and cosider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have establilshed what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the defintion of the thing.

التحليلات الثانية : الكتاب — الفصل ١٢ فقرة ٩٧ ب

المحاولات المشار إليها هي بعينها الاسلوب الذي كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو . ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجرى مناقشات الجدليين دون استخدامها فى أغلب مطارحاتها الجدلية ؛ إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو فى الكشف عن الصيغة النهائية للقياس .

على أن أهم مشكلة تواجهنا بصدد القياس هي قيمته كأداة للمعرفة . فهل القياس الأرسطى يؤدى إلى تقدم العلم ، أم أنه صورة صالحة فقط لعرض ماسبق تحقيقه من تقدم فى ميدان المعرفة ؟

الواقع أن أرسطو لايهتم إلا بالصحة الصورية للقياس بقطع النظر عن صحته المادية . ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق ، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق(١) ، غير ان أرسطو قد أشار فقط إلى الإستقراء التام بهذا الصدد ، بيد أن استعماله غير منتج فى ميادين الكشف العلمى فى أغلب الحالات .

وقد تعرض المناطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج ، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب Petitio principi فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب مادامت النتيجة هي فى المقدمة الكبرى ، فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لايتقدم ، وعلى هذا فالمنطق القياسى يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند « فرنسيس بيكون » مثلا . ويقرر « ديكارت » بهذا الصدد أن الأقيسة المنطقية إنما تستخدم لكى تشرح الآخرين مايعلمونه

---

(١) We must get to know the primary premisses by induction.

التحليلات الثانية — المقالة الثانية — الفصل ١٩ فقرة ١٠٠ أ ب

مقدماً من أشياء ، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالاكتشاف وقد تفيدنا فقط فى عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل . وكذلك بوانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لايمكن أن يعلمنا شيئاً جديداً .

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب ، فأن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس Sextus Emp-ricus فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شىء واحد ، أو أن النتيجة متضمنة فى المقدمة الكبرى أو مندرجة تحتها .

وأكد Mill ميل بعد ذلك ، أن القياس يكون دائراً إذا كان فى النتيجة شىء ما موجود فى المقدمات ، وهذا المبدأ عام فى كل الأقيسة ، وأى قياس لايعطينا شيئا جديداً لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل (١) » .

والحق أن القياس صورة من صور العقل الانسانى ، المستدل لايمكن له أن يتجاهلها فى تنظيم معارفه وعرضها عرضا دقيقاً ، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح للعقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح ، فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا فى حاجة دائما إلى أن نلقى الضوء على الأفراد كل على حدة أو على كل جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التى تشترك معها فى هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلا قد تختلف عن غيرها فى صفات أخرى كثيرة غير الصفة التى يتضمنها محمول الكبرى ، فقولنا . إن كل انسان فان » رغم أنه يتضمن

---

(١) راجع Stebbing : A Modern Introd. to logic p. 216 - 26

وأيضا J. S. Mill : System of Logic BK. II, ch. III

الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم فانون ، إلا أنه ربما تساءل شخص ما ، عما إذا كان سقراط الخالد المفكر الذى حقق مجداً فكرياً عظيما والذى يختلف عن غيره من البشر فى صفاته العظيمة ، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر ؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة، وهى أنه مادام سقراط إنساناً وكل إنسان فان ، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها ، على الرغم من أنه يختلف عن غيره فى مواهبه العظيمة . وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمت حاجة إلى الصور القياسية فى تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذى يقدمه القياس شىء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمى من تقدم ضخم فى ميادين المعرفة .

التحليلات الثانية :

عرضنا لصور القياس وأشكاله . بقى أن نعرف كيف تستخدم هذه الأقيسة . ويذكر أرسطو أنها تستخدم فى البرهان وفى الجدل وفى الخطابة . وقد خصص « التحليلات الثانية » لفن البرهان ، وكتاب « الجدل » للأقيسة الجدلية ، وكتاب « الخطابة » الأقيسة المغالطة .

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين . الأولى تبحث فى العلم وماهيته وشروط مقدماته ، وخصائص البرهان .

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان ، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات ، ثم تتعرض المقالة أيضا للأسئلة التى ترد فى مختلف العلوم .

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله : « إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة ، إنما يبدأ من معرفة سابقة ... » ويبدو هذا القول واضحا من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة ، والعلم الرياضى وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق ، وكذلك الحـــال فى صورتى الاستدلال الجدلى وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة ، وكذلك الحال فى الحجج الجدلية (١) ولكننا لا يمكن أن نستمر فى البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية ، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع فى الدور ويمتنع العلم ، فيجب الوقوف عند مقدمات أولية لا تفتقر إلى أى برهان بل هى أصول البراهين .

ويعرف أرسطو البرهـان بأنه « القياس المنتج للمعرفة العلميـة » (٢) وهى ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة .

ويعرف البرهـان كذلك بأنه « القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها (٣) » ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة ، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة . ويمتاز البرهـان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية ، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت المقدمات ضرورية ، وهذه قاعدة الأقيسة الموجهة ، وفى هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولا بالضرورة على الحد الأكبر ،

---

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ١ — فقرة ٧١ أ .

(2) « By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge »

المرجع السابق — المقالة الأولى — ف ٢ — فقرة ٧١ ب .

(٣) المرجع السابق — المقالة الأولى ف ١ ، ٢ ، ٦ .

والحد الأصغر محمولا بالضرورة على الأوسط . فإن الحـد الأصغر سيحمل بالضرورة على الحد الأكبر (١) . وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة ، وأبين منها وعلة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى ، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى ما لا نهاية وامتنع العلم .

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرسطو عـلى ثلاثة أنواع :

١ ـ مقدمات أولية بالإطلاق : وتسمى « علوماً متعارفة » يتمشى القياس بموجبها مثل مبادىء العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، وتسمى أيضاً « بالبديهيات المشتركة » والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزية ، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهـذا ما يرفضه المذهب الأرسطى الواقعى (٢) .

٢ ـ مقدمات تسمى « أصولا موضوعة » : وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر .

---

(١) ويدلل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر فيذكر أن الفلكيين اكتفوا أن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس ، وهذا التوسط هو الحـد الأوسط الذى نبرهن بواسطته على خسوف القمر . وإذا كان أى جسم ينفصل عن مصدره المضىء يخسف — وإذا كان القمر ينفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف — وهذا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر . وأنه محمول على الأصغر ، أى أن الأكبر يمكن له أيضا أن يحمل على الأصغر .

(٢) « المقدمات الأولية » أو « العلوم المتعارفة » أو « المبادىء المشتركة بين العلوم » هى البديهيات axiomata وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض — وكذلك إلى الثالث المرفوع .

٣ ـ مقدمات تسمى « مصادرات » : يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له فى علم آخر .

وفى حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكمل وهو « البرهان » اللمى (١)

(ج) هذه المقدمات أو القضايا التى لا تفتقر إلى برهان والتى تشتمل على علة لزوم النتيجة هى التى تدلنا ما هو الموجود الذى تريد البرهنة على محموله ، أى هى التعاريف التى نعتبرها المبادىء الخاصة بالبرهان (٢). ومن الواضح أنه فى البرهان يكون المعلول مرتبطا تحليليا بالعلة ما دام المعلول (خسوف القمر أى امتناع وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشىء كالعلة (توسط جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر)(٣) ولكن هذه العلاقة التحليلية

---

(١) « The kinds of questions we ask are as many as the things which we know. They are in fact four: — 1. whether the connexion of an attribute with a thing is a fact' 2. what is the reason of the connexion, 3. whether a thing exists, 4. what is the nature of a thing. »

التحليلات الثانية ـ المقالة الثانية .. الفصل الأول . ف ٨٩ ب

ويلخص ابن سينا هذا النص فى كتاب البرهان فيذكر أن المطالب أربعة : مطلب « أن » و « لم » و « هل » و « ما » فتكون البراهين أربعة :

١ ـ البرهان الأنى .　　٢ ـ البرهان اللمى .　　٣ ـ برهان « الهل » .

٤ ـ برهان « الما » . وهى على الترتيب كما وردت فى النص الأرسطى — راجع « البرهان من كتاب الشفا » — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى — المقالة الرابعة من الفن الخامس ـ الفصل الأول ص١٩٣ وما بعدها ـ راجع أيضا نفس الموضع من كتاب « البرهان » تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — الفصول ٩ ، ١٠ ، ١١

(٣) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة إليه ـ (التحليلات الثانية ـ مقالة ٢ — ف ٢ — س ١٠ — ٢٠) .

موجودة فى كل قياس ، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهى أن يكون المعلول مشتقا من الحد الأوسط أى من العلة ، كاشتقاق النتيجة من المبدأ ، وأن يكون هذا المعلول مشتملا على صفة الأولوية والصدق التى يتصف بها الحد الأوسط ، وعلى هذا فان البرهان أو « قياس العلة » الذى من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها . ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ فى هذه المرحلة فى تخطى حدود المنطق الأرسطى الصورى ، بحيث يتعذر أن تقدم لنا «التحليلات» أو « الجدل » منهجا نصل عن طريقه إلى التعريف ، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسى الذى يمكننا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء (١) فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على صحة أى تعريف ، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لايفيد شيئا فى البرهنة على صحته .

ولكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصف على الأنواع وليس على الأفراد وهو بهذا يمهد السبيل لمعرفة الماهيات ، فنحن حينما نحمل خاصة على جنس نريد أن نبين أنهـا تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس .

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعتبر تطبيقا لمنهج خاص بالمناقشة يعتبر أسلوبا صالحا فى مجال التعليم ، فهو فن المعلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية ،

---

(١) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — فصل ٣١ — س ٨٨ أ ، المقالة الثانية — ف ٩ س ١٠٠ ب . ويشير ابن سينا فى كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبه فيقول « ولا سبيل إلى حل هذا العويص إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تسلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة فى التعليم . وتلك الأعوان (هى) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان فى الحيوان كله أو أكثر » .

كتاب البرهان الخاتمة (الفن الخامس — المقالة الرابعة — الفصل العاشر) ص ٢٠٤

ويستطرد فى استدلالاته بعد ذلك على أساس يقينى كالهندسى ، مبتعدا بذلك عن طريقة الجدليين فى طرح الأسئلة ،وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة فى البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم . إذ أنهـا ستكون فى هذه الحالة نتائج لأقيسة وهكذا الى مالا نهاية ممـا يجعل البرهان ممتنعا ، ولهذا يتعين ـ لكى يصبح العلم ممكنا ـ أن نحصل على مقدمات لا تفتقر الى برهان وليست موضوع علم كيف نكتشف هذه المقدمات ؟ ان الجدلى أو السفسطائى يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أومن آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية .

فكيف نطلب هذه المقدمات ؟ وأين نحصل عليها ؟ ونجد الرد على هـذا التساؤل فى فلسفة أرسطو وعلى الأخص فى الميتافيزيقا (١) .

٦ ـ الجدل والاغاليط :

(١) كتاب الجدل أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعنى الإشارة الى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية،ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت فى القياس أم فى الاستقراء، ويقول إنها أربعة : الحد والخاصة والجنس والعرض (٢) . ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التى توجد فيها هذه المواضع الأربعة ، فيقول إنها عشرة هى : الماهية، والكم والكيف ، والإضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع

---

(١) دراسة هذه المبادىء تدخل فى مباحث الفلسفة الأولى وهى تدرس الوجود بما هو موجود ، وهذه المبادىء البديهية إنما تعبر عن الخاصة الأولى البسيطة للوجود .

راجع كتاب الميتافيزيقا ـ المقالة الرابعة ـ ف ٣ ص ١٠٠٥ أ ، المقالة الحادية عشر ـ ص ١٠٦١ ب حيث يشير أرسطو إلى هذه المبادىء الأولية .

(٢) كتاب الجدل ـ المقالة الأولى ـ فصل ٥ ص ١٠٢ أو قد سبقت الإشارة إلى هذه المواضع فى عرضنا لكتاب المقالات .

والحال ، والفعل ، والانفعال (١) .

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستـــدلال الذى يستخدم مقدمات محتملة أى آراء متواترة عند العامة أو العلماء ، على الرغم من صحتها صوريا والجدلى يستدل ايجابيا أو سلبيا على مسألة واحدة ويدافع عن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع فى التناقض (٢) .

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدلى إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها : أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبــــار من يدعون العلم وأسلوب للكشف عن المبادىء الأولية فى أى علم من العلوم (٣) .

(ب) أما كتاب (الاغاليط) فهو كتـاب ينقـــد فيـه أرسطو الحجج السفسطائية، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات فى القياس فى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته أو تكون غلطا أو مغالطة (٤) وثمت أشياء خارجة عن القياس مثل ، تخجيـل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به وقطع كلامـــه ، والإغراب عليه فى اللغـة ، واستعمال مالا مدخل له فى المطلوب ـ وما يجرى مجرى ذلك (٥) .

---

(١) المرجع السابق ـ المقالة الأولى — فصل ٩ — ص ١٠٣ ب

" . For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories . . "

(٢) المرجع السابق — فصل ١٠ — ١٠٤ أ

(٣) المرجع السابق — فصل ٢ — ص ١٠١ أ

" . . . We must say for how many and for what purposés the treatise is useful. They are three - intelle - ctual training — causal encounters, and the philoso - phical sciences "

(٤) الأغاليط السفسطائية — الفصل الثانى

(٥) المرجع السابق — الفصل الثالث — ص ١٠٣ ب

ويختم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمى مبنى على أساس العلم السابق ، وأن العلم أو الفن يوضحان بالتدريج شيئاً فشيئاً فيظهر الجديد على أساس من القديم ، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة فى مؤلفاته ، فنراه يحصى المحاولات السابقة فى كل علم أو فن يتعرض له .

٧ — وأخيراً فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطى عرضا موجزاً ، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ماتتسع له صفحات كتاب فى تاريخ الفلسفة ، فتبقى الكلمة الأخيرة فى هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة . إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطى إنما ترجع فى أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون ، وأنه ليس صحيحا مايذكره أرسطو عن نفسه فى آخر كتاب « الاغاليط » من أنه واضح المنطق بجملته ، وإنه لم يسبق فى هذا الميدان (١) . إلا أن يكون معنى ذلك ، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصورى وصاغها على هذه الصورة النهائية التى وصلت إلينا ، وكانت مشكلاته قد تفتحت فى وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو . وربما جاز لنا أن نحدد إرهاصات هذا المنطق العقلى ، فى التزام الفكر اليونانى منذ نشأته بفكرة « اللوجوس » .

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٢ ب

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية :

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعي عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة ، وقد تكون الحركة تامة أى « بالفعل » ، وقد تكون بجرد استعداد أى « بالقوة » .

وغاية العلم الطبيعى المعرفة (١) ، أو بمعنى آخر العلم الطبيعى علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا عقليا وليس العلم الطبيعى كالأخلاق مثلا التى هى علم عملى ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث — فيما يختص بالعلم الطبيعى — عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى فيدخل إذن فى هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها .

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى ، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعى الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة ؛ نجد العلم الرياضى يجرد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى ، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة ، فكأن العلم الرياضى

---

(١) كتاب الطبيعة لأرسطو — الكتاب الثانى — ف ٢ ، ٣ ص ١٦٤ ب سطر ١٧ .

يدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة فى الحركة ؛ بينما نجد العلم الطبيعى يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة ، ويستعرض العلل المادية والصلابة والليونة والحرارة والبرودة ، فهو ينظر فى مادة الموجود الطبيعى وفى صورته ولكنه لا ينظر فى صور الموجودات منفصلة عن مادتها ، فهذا النوع من الصور المفارقة أى المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة) .

ويضع أرسطو تعريفا للعلم فى المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى فيذكر **«ان العلم هو معرفة العلل والمبادىء والأصول»** (١)

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعى فإنه يتعين علينا البحث عن المبادىء والعلل والأصول الطبيعية التى تصدر عنها الأشياء فى الطبيعة. ونحن حينما ندرس أى علم نستقصى أولا تاريخ المحاولات السابقة فى ميدان هذا العلم ، وقد فعل أرسطو ذلك فاستقصى المحاولات الأولى فى تاريخ الفكر الطبيعى ، ولهذا نجده يلخص آراء الطبيعيين فى المدارس السابقة على سقراط ، ويقول : إن هؤلاء على أربعة أصناف والقسم الرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين :

١ - نقد مذهب الايليين :

أما الرأى الأول للطائفة الأولى منهم فهو رأى بارمنيدس وميليسوس (٢) أى أنه موقف المدرسة الإيلية ، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد

---

(١) المرجع السابق - الكتاب الاول - ف ١ - ص ١٨٤ أ .

(٢) المرجع السابق - الكتاب الاول - ف ٣ - ص ١٨٦ أ .

ساكن متناه على رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس .

ولنستعيد عبارة بارمنيدس فى هذا الصدد وهى القائلة « بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود » ، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود . ويمكن تفسيرها على ضـــوء ما ذكره من « أن الوجود واحد ساكن وأن كل ما خلا هذا الواحد الساكن فهو غير موجود » .

تناول أرسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس ـ على حسب رأيه ـ يجعل الطبيعة كلا واحدا ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها من كثرة وتغير ، ولم يفطن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجـــرد من الموجودات الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة الذهنية متحققة فى الخارج كما هى فى الذهن ، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة فى الخارج ، ولا يمكن أن يقال أنها واحدة ، أى أنها تشكل شيئا أو موجودا واحدا وذلك رغم اشتراكها فى صفة الوجود الواحد ؛ إذ أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون أساسا لوحدة الأشياء جميعا . وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى: أن مايجرده الذهن من الوجود ـ من حيث أنه موجود ـ هذا المعنى واحد، أما غيره من صفات الشىء وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة . فإذا قلنا على رأى بارمنيدس : إن الوجود واحد فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على متناقضات كثيرة ، فكأن الوجود الواحد يجمع بين الأبيض والاسود ، والحار والبارد ، والخير والشر ، والكم والكيف ، والإنسان والفرس ، والجوهر والعرض ، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى ـــ عن طريق هـــذه

الوحدة المزعومة — إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى منتصل إلى عدم الوجود .

يرد أرسطو رداً ليس فى قـــوة رده السابق ، إذ أنه يصطنع هنا طرفاً من مذهبه كعادته ، فهو يستخدم فكرة المغالات التى أشار إليها فى المنطق فيقول :

إن بارمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود ، وربما كان قوله هـذا يقصد به إن خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلا يكون موجودا من وجه آخر . أى من حيث العرض مثلا أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر ، وأننا إذا طبقنا المقولات على الجواهر (١) المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة . بحسب طبيعتها ووجودها الملموس ، فإننا نطلق مثلا لفظ « الجوهر » على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة ، ولهـذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلا :

إن كيفيـة الأبيض وجود بالنسبة للانسان ، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود ، وكذلك قد يكون أصفر ، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجودا بالنسبة لجوهر الإنسان ، ولكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك ، ولهـذا فإن كيفية « الأبيض » تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس ، وهنـا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر ، وهـذا يعنى أنه

(١) المرجع السابق ـ الكتاب الأول ص ١٨٦ ب .

لا توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس ، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدتها .

وإذا تناولنا المقدار المنقسم ، أى أى مقدار كمى من الممكن تجزئته، كمقدار من المعدن مثلا ، فأن هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة ، وذلك بسبب قابليته للانقسام ، فكيف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ومعنى « واحد على الإطلاق » أنه لايقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول : إن الماهية واحدة ، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً ، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله : « إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية — أى ماهية أى شىء — إذا انضمت إلى ماهيات الاشياء جميعا صارت كثرة ماهيات ، ومجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يجعلون من المثال الماهية الأولى للأشياء، ويجعلون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل .

٢ — نقد مذاهب الطبيعيين الأوائل :

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين (١) فيتناول الفئة الثانيـــة منهم وهم **طاليس وانكسمانس وهرقليطس**، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار . ويرد عليهم بقوله : إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة — من عنصر واحد — يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض . والواقع أننا نرى الأشياء

(١) المرجع السابق — الكتاب الاول — ف ٤ — ص ١٨٧ أ

متمايزة فى الواقع تمايزا جوهريا ، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهرى لا عرضى ، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعى ، ولهذا فقد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبدأ التفسير الطبيعى

٣ ـ نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين :

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثة ، تلك التى ترى أن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مواد متناهية العدد . ومنهم انباذقليس ، وقد رد على رأى هؤلاء بقوله : إن تركيب الجسم الطبيعى من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن فى نفس الوقت قد يبطل وحدة الجسم الطبيعى ، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منها الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالكائن الحى هو الذى نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو فى اتجاه نسبى مرسوم وليس إلى مالا نهاية ، فيتخذ الجسم شكلا معينا فلا تنمو النملة ـ مثلا ـ فتصبح فى حجم الفرس . وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلتها بل هو « النفس » . فهى التى تحدد شكل النمو وتعين مداه وحدوده .

ثم إن المبادىء الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا ، كان التغير كله عرضياً لا جوهريا ، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث فى حالة الكون والفساد هو تغير جوهرى .

وبعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندها نجده يتجه فى قوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعى إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد رداً على الطائفة الرابعة وهم « **الذريون** » .

مبادىء التفسير الطبيعى : الهيولى والصورة والعدم : ـ

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعاً شديداً عن وحـدة الجسم الطبيعى ويدلل على أنه موجود حقيقى وأنه واحد فى الوجود الخارجى ، ويحاول أن يضع مبادىء ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، هذه المبادىء الثلاثة يضعها أرسطو وضعاً ولا يشتقها من الوجود التجريبى ، بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها ، فهو يقول : إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكى يتم أى تغير ـ وهو يعنى التغير الجوهرى الذى يلحق الجوهر لا الأغراض يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو « الهيولى » ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى أرسطو هذا المبـدأ « **بالعدم** » . وبقى أمر هام وهو هذا الشىء الذى يتم به التغير والذى ينتقل من الضد للضد ، هذا المبدأ الثالث هو « **الصورة** » .

فكأن لدينا مبادىء ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعى : أولها **الهيولى** : وهى موضوع التغير ، وثانيها العدم ، وهو نقطة نهاية صورية وبداية صورة أخرى ، ولا يمكن تحديد هذا العدم ، أما المبدأ الثالث فهو **الصورة** (١) .

---

(١) المرجع السابق الكتاب الاول — ف ٧، ٨ — س ١٩١ أ ، ب .

(ا) **الهيولى** : موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة الـ chaos الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العماء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام ، وكذلك فإن الهيولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية ، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصور أبداً أن تكون ثمة هيولى بدون صورة ، وهذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين . فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهيولى الأرسطية . وتكلموا عن عالم الهيولى وعالم الصورة ، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هيولى للأرواح كما أن ثمة هيولى مادية ، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهيولى روحانية ، هذا عكس ما أراده أرسطو ، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهيولى بدون الشكل المادى الذى تعينها به الصورة .

(ب) أما الصورة فهى كمال أول للهيولى ، أو هى فعل أول للهيولى ، أو هى أيضا تحقق بالفعل لها . وتكون الهيولى بالقوة ، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع .

ونحن نجد أن هذين المبدأين ، أى الصورة والهيولى ، نجد أنهما يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر فى الواقع ، وكل ما يمكن أن نفعله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلين فى الذهن فقط ، والتصور الذهنى غير الوجود الواقعى ، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس ، وعلى هذا فإنه يتعذر ـ حتى تصوراً ـ أن نقول

بهيولى أو بصورة منفصلة . فلا توجد هيولى منفصلة أى مفارقة للصورة ، أو صورة مفارقة للهيولى فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو فى حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد . ولكن هذا التحديد لاينصب على الصورة المفارقة أصلا بالذات وهى تلك الصور المعقولة التى ليس من طبيعتها أن تحدد بأى هيولى مثل : صورة الله والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصورة المفارقة هى التى لا يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لاتوجد صورة أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصورة المفارقة المعقولة التى أشرنا إليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية أفلاطون فى المثل ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلا فى عالم المثل المعقولة أى معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المقالات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذى قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهى عند أرسطو صورة فى هيولى لا يمكن أن تنفصل عنها ، بينهما هى صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالى القول بمشاركة المعقولات فى المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى .

القوة والفعل :

تبين لنا إذن أن الصورة والهيولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعى ، فالصورة هى الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات ، وهى لا تنحل أبداً إلى وجود آخر ، وأما الهيولى فهى التى تكون دائما موضوع التغير . وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للموجود الطبيعى لأنها فعل ، أما الهيولى فهى قوة ، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكما لها

والقوة نقص بالنسبة للفعل . وفى مذهب يسلم بالأزلية وقدم العالم ، كمذهب أرسطو ، لا بد من أن نفترض دائماً تقدم الفعل على القوة بالمرتبة .

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتى القوة والفعل عند أرسطو ، إذ أنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية ، بالإضافة إلى فكرتى الصورة والهيولى ، فما الصورة والهيولى سوى مظهرين لفكرتى الفعل والقوة .

فما حقيقة الفعل اذن عند ارسطو ؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هى كنسبة المستيقظ إلى النائم ، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين ، أو كنسبة الشىء التام إلى الشىء غير التام ، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيهما هى : الرؤية للمبصر والصورة للتمثال .

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر ؛ فكل منهما يمثل دور القوة لشىء موجود أو فى الشىء الموجود ، ويقول لنا أرسطو : إنه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة ، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة إلى الفعل بصدد كل شىء فى الوجود أو كل حالة فى الوجود ، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة : منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شىء يكون بالفعل . ولا يمكن أن يقال عن الفعل إنه تمام للشىء وكماله إلا إذا صحبته صفة الاستمرار والجوهرية بالنسبة للشىء ، فالرؤية مثلا وهى فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية

لها ، كآلة عضوية ، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية ، ولا يعنى ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين ، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل للعين ، وأنه تمام لها وكمال لها . وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل ، والحدس العقلى فعل ، لمثل ما ذكرنا من أسباب ، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود ، أو للشيء المتعلق به . ويجب علينا أن نميز بين « الفعــل » على هذا النحو — ذلك الذى يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود — وماتسميه بلغتنا الدارجة « فعلا » ، وهو فى حقيقة أمره حركة وعمل ، إذ أن الموجود يتخذ فيه هيئة جديدة فى كل لحظة . وإذن فالفعل عند أرسطو هو الوظيفــــة الجوهرية لموجود ما بالفعل ، وهو الحالة النهائية التامة والكاملة التى تتعين بها الحدود الممكنة لتحقق الشيء فى الوجـود . وإذا كان الفعـل هو تمام تحقق الماهيـة فى الوجود فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل . ولهذا فإن القوة لايمكن أن تعرف إلا بضدها ، أى بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أى مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذى يتجه إليه جميع الموجودات التى تكون بالقوة .

وإذن فالماهيـة أو الصـورة تـكون أسمى أنواع الفعـل (١) ، ذلك لأن الماهية هى طبيعة الشيء وهى مصدر خصائصه ومميزاته التى لازمته منذ بدء ظهوره فى الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أى يفسد .

---

(١) Entelechie تمام تحقيق الشيء — الانتيلخية : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة ، وعلم الطبيعة عنده صورى محض لأنه يقوم على ماهيـات ثابتة ، وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات . ولكننا نجد أرسطو — فى دراسته للتاريخ الطبيعى — يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات .

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص . فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية . بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى شيء جديد . وإذاً فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل، وذلك لأنها طبيعة الشيء اللاصقة به منذ ميلاده أو إيجاده ، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فهى لا تقبل زيادة أو نقصاً . فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلا تلك التى يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف .

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها « ما من شأنها أن تجعل الموجود يستمر فى الوجود حسب حصوله أو حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود » ، أى أن الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن أو تؤكد استمرار وجود الشيء وتحققه كفعل .

ولهذا لايمكن تفسير التغير الجوهرى — فى حالة الكون — على أنه ينطوى على حدوث ماهية جديدة — لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل — فى هيولى معدة لاستقبالها ، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو . فليس الموجود بالقوة — وهو المادة الهيولى — سوى مجرد إمكان لتحقق الشيء فى الوجود فالهيولى إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التى يجب أن تتحقق أو تعد لكى تظهر الصورة .

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعين قبل المحدود أو المعين ، فأى شيء فى الوجود لا بد أن تكون له ماهية تحدده حتى يكون له وجود معين بالفعل ، هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى نرى أن

موقف أرسطو من مشكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأى موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة ، فى هيولى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة ، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة ، هيولى لصورة قديمة وهذا هو (الكون المضاد للفساد) .

تقدم القوة على الفعل :

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل . . فهل تتقدم القوة على الفعل فى الوجود ؟ أم أن الفعل هو الذى يسبق القوة ؟ والإجابة على أى من الناحيتين إنما ترسم نسقا معينا للوجود : فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التى يتصف بها الوجود عند أرسطو ، وأما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك « تجميد » الموجودات وانتفاء التغير . والحل الأرسطى لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذى أشرنا إليه وهو أن أى شىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شىء آخر بالفعل ، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشىء نفسه يوجد بالفعل أولا ، وقد أشرنا إلى استحالة ذلك ، بل يعنى أن شيئا آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر أرسطو تقدم الفعل على القوة على أنحاء ثلاثة : —

١ — يعنى بالتقدم : السبق من الناحية المنطقية .

٢ — ثم يعنى به : الأولية من الناحية الزمنية :

٣ — وأخيرا التقدم من الناحية الجوهرية .

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو ، أن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فى ذاتها فكرة الموجود بالفعل .

ومعنى هـذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنيا أن ثمة شيئا بالقوة لا يتجه إلى الفعل ، أو كما قلنا يدخل الفعل فى مفهوم القوة كضد له . وإذن فالفعل من هـذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقيا . ولكن هذا التقـــدم المنطقى لا يعنى شيئا بالنسبة للتكوين الفعلى للموجودات ، ودخول الفعل فى مفعول القوة كتصور ذهنى لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدما على القوة ، وخصوصا فى مذهب كذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقاداً مرآ ، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية ، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها فى الواقع ولا حقيقة لها أصلا ، لأنها ذهنية فحسب ، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقـدم الفعل لدخوله فى مفهوم القوة كأمر متصـور ذهنى فقط ، وهو الذى يقرر أن الأمر الذهنى لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً ؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا ، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى ، وكذلك لا يمكن أن يخرج إنسان إلى الوجود ، أى يولد عن بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل ، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هي قوة جوهرية بطريقة ما ، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة ، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها ، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة وهى فعل ، هى الجوهر لأنها تتضمن الماهية الجوهرية للشيء الموجود ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة ، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه « التقدم بالمرتبة » . ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم الزمنى ، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة : الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتبية ، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح .

وقد اتهم أرسطو معارضيه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته فى القوة والفعل ، وهو يقول بهذا الصدد : إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام (١) ، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شيء يصدر عن الظلام — وهذه إشارة إلى « فكرة العماء أو الكاووس chaos الأفلاطونية » كما وردت فى محاورة تياوس — أو اتبعنا رأى الطبيعيين ، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة ، فثمت نفس الصعوبة التى سنقابلها . وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة ، بينما يقرر

---

(١) كتاب الميتافيزيقا ص ١٠٧١ ب

أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد ، بل هو وجود واقعي محدد لموجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيولى ، فليست المادة كما بينا عدم تحديد مطلق ، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالا (١) .

ولكن على الرغم من الجهد الذي يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العلماء الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لاتعيينا مطلقا) فإنه لم ينجح في تبرير الوجود الواقعي المشخص ، ذلك الموجود الذي تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية الملموسة ، وإنما يرجع السبب في ذلك إلى تمسكه بتقدم الفعل على القوة جوهريا ، الأمر الذي سينتهي به — في سلسلة صاعدة وبصدد كل موضوع — إلى الموجودات الدائمة التي تكون دائما بالفعل وهي العقول المفارقة ، فكأن منطق مذهبه يقضي به حتما إلى ما يشبه المثل الأفلاطونية التي سبق له أن رفضها مؤثراً عليها الوجود المشخص الملموس والحقيقة أن مبادىء التفسير الطبيعي عند أرسطو لا تصلح لأداء دورها في هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعي والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق مع المذهب الأرسطي .

العلل الطبيعية :ــ

يفترض أرسطو وجود علل أربع هي المادة والصورة والحركة والغاية ، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهي : العلة المادية والعلة المحركة أي الفاعلية والعلة الصورية ، في مجموعة واحدة ، وأما العلة الغائية فهي تنفرد عن العلل السابقة في أنها الهدف النهائي للفعل . وقد تبين لنا الارتباط الجوهري بين المادة والصورة ، وسنرى كيف أن المبادىء

---

(١) كتاب الطبيعة ص ١٩٤ ب

الأساسية للعلم الطبيعى تشير إلى هذا الترابط الأساسى بينهما ، فإننـــا نتساءل عن سبب حصول صورة بعينها فى موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى ، إذ كيف يتحول المعـدن الأصفر فيصبح تمثالا ، وكيف يشفى المريض ويصبح سليما معـــافى ، وكيف تتحول الفضة وتصبح نقوداً أو كأساً ؟ .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة فى هذه الحالات هى : المعدن الأصفر وجسم المريض والفضة ، وهذه هى العلة المادية التى تفسر تساؤلنا عن مم يتكون الشيء ؟ أى عن المادة التى يتركب أو يصنع منها الشيء ؟ فمادة الشيء إذن هى التى يتضمنها مفهوم **العلة المادية** (١) عنـــد أرسطو . وهى أول أنواع العلل التى أشرنا إليهـــا . أما العلة الثانية **العلة الصورية** (٢) أو الصورة أو النموذج أو الماهية . وبالنسبة الأمثلة التى ذكرناها تكون العلة الصورية (٣) هى فكرة المثال الموجودة فى ذهنه عن التمثال ، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة، وفكرة صانع الكأس عن هـذا الـكأس ، قبل صنعه ، أما **العلة الفاعلية** أو المحركة فهى التى تشير إلى الفاعل : كالطبيب بالنسبة المريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالأب بالنسبة للطفل .

أما **العلة الغائية** (٤) وهى رابع أنواع العلل ، فهى الحالة النهائية أو التامة وهى التى خرج من أجلهـــا الشيء من القوة إلى الفعل ، وذلك كالصورة

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — ص ١٩٤ ب — سطر ٢٣ — ٢٦
(٢) « « « « — سطر ٢٧ — ٢٩
(٣) « « « « — سطر ٣٠ — ٢٩
(٤) « « ص ١٩٤ ب — س ٣٢ — ٣٥ وكذلك س ١٩٥ أ ، ب

النهائية التي يتحول إليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلا ، وكصورة الصحة التي يتحول إليها الكائن المائل للشفاء بفعل الطبيب والدواء ويضرب أرسطو لنا مثلا آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول : إن الصحة هي سبب التنزه ، فإننا إذا سألنا الشخص الذي يتنزه عما يهدف إليه من قيامه بهذه الرحلة ؟ فإنه يجيبنا على الفور بأنه يتنزه لكي تكتمل صحته أي أن الصحة هي الغاية أو السبب في النزهة .

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد في الشيء الواحد ، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلية ، والمعدن علة مادية ، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية ، وصورة التمثال النهائية هي علة غائية . ومهما يكن من شيء فإن هذه العلل التي أشرنا إليها تقع في أربعة أنواع ، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة المقطع ، ويعني أرسطو بهذه الإشارة ، أن الحروف هي علة تكوين المقطع أو تركيبه ، وكذلك فإن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة ، كما أن النار والعناصر الأخرى هي أيضا علة تركيب الأجسام . وعلى الجملة فإن الأجزاء تعتبر عللا بالنسبة « للكل » الذي يتكون منها ، تماما كما تعتبر المقدمات في الاستدلال علة للنتيجة . وهي تعتبر كذلك لأنها تبين لنا مم يتكون الشيء ، أي أنها تشير إلى المقوم المادي له Substratum . أما المقطع الكلامي نفسه ، والشيء المصنوع ، والجسم ، فهي تشير إلى نوع آخر من العلل وهو العلة الصورية ، فالجسم مثلا هو الصورة التي تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر في « كل » بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الأجزاء أو العناصر ليست هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذي استخدم العناصر وشكلها بحسب ما لديه من فكرة أو « صورة » وقام بصنع الجسم ، وذلك كما هو الحال

بالنسبة لباذر البذور وللطبيب وللأدب ، فكل منهم أيضا يعتبر فاعلا بالنسبة للنبات وللصحة وللطفل على التوالى .

الواقع أن أى علة من هذه العلل تعتبر مبدأ للتغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء . ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغاية « أو الخير » (١) أى العلة « الغائية » تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها ، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل ، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلل ، وسيتضح دور العلة الغائية حين الكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة . على أننا نكتفى بالإشارة هنا إلى أن كل « فاعل » إنما « يفعل » لغاية يتوخاها من فعله . وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للموجودات الطبيعية . « فالغائية » مبدأ أساسى فى الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة ، فإن ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادىء التكوين الطبيعى المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلل المادية وحدها مما أدى إلى تخبطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود .

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله ، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية ، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للوجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة . ويعزى الفضل إلى أرسطو فى أنه كان أول من فصل القول فى علل تكوين الموجود الطبيعى . وقد ميز بينه وبين غيره من

---

(١) يقول أرسطو فى هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ أ « إنه لا يهم كثيرا أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهرى » ، وهذه إشارة الخير بالذات عند أفلاطون وكيف أن الخير الظاهرى هو مجرد خير سطحى وهمى وكاذب حسب تفسير أفلاطون ، أما بحسب أرسطو فان للخير مفهوما واحدا سيشير إليه فى دراسته الأخلاق .

موجودات الصناعة : فنى الموجودات الطبيعية كالحيوانات والنباتات والعناصر نجد « الطبيعة » مبدأ أو علة للحركة والسكون ، أى أن هذه الأشياء الطبيعية حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون . بينما موجودات الصناعة والفن : كالسرير والتمثال والصور المرسومة ، غير حاصلة على مبدأ مغروس فى ذاتها كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية . ولهذا فان المبدأ الخاص بأشياء الصناعة والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها ، وذلك لأنه موجود فى شىء آخر خارج هذه الأشياء . فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة « للسرير » هو « النجار » الذى صنعه. وكذلك « المثال » يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال ، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ صورة « تمثال » معين ، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون تعبير ، إذا لم يتدخل المثال فينشىء منها تمثالا . والفرق بين موجودات الطبيعة وموجودات الفن ، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها . أما فى موجودات الفن والصناعة فإن القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة فى الشىء المصنوع بحيث تنفصل عنه بعد إنجازه .

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى فى الموجود الطبيعى علاقة داخلية حالة ، أما فى الموجود الصناعى فهى علاقة تفرض من خارج أى بتأثير « فاعل » خارجى .

العلية وحالاتها : Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع ، إلا أن هذا التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها ، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام

هذه العلل من حيث حالات استخدامها ، أى من حيث أوضاع (١) استخدامها المختلفة ، إذ أن « العلة » تؤخذ بمعان كثيرة ، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر ، وما هو منفرد وما هو جنس ، وما هو بالذات وما هو بالعرض ، « كما نقول مثلا إن بوليكليتوس علة فاعلة للتمثال ، وكون بوليكليتوس هذا مثلا علة أخرى ، إذ أنه حدث عرضاً أن هذا المثال يدعى « بوليكليتوس » وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد » . والعلل أيضاً إما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأخيراً فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية ، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل (٢) .

ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا :

١ — أن العلل الجزئية التى تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث فى نفس الوقت مع معلولاتها .

٢ — أنه يتعين أن نصل دائماً إلى أكثر العلل سمواً وكمالا .

وأخيراً فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناساً ، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائماً جزئية . وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة ، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل .

هذه إذن هى الأوضاع المختلفة التى تستخدم فيها العلل ، ونجد هذه الحالات فى كل نوع من أنواع العلل الأربعة .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — ص ١٩٥ أ .
(٢) « « « « ص ١٩٥ ب .

الصدفة والاتفاق : (١)

بعد أن فصلنا القول فى العلل وأنواعها وحالات استخدامها ، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة ؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأى معنى إذن يمكن لها أن يشتركا فى الفعل مع العلل التى ذكرناها ؟ . ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شىء آخر غير الاتفاق ، أم أنهما شىء واحدا ؟ . وسيتضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتها بأنواع العلية الأخرى .

إن البعض — كما يقول أرسطو (٢) يشك فى وجودهما ، فيقال أن أى شىء لا يحدث صدفة ، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التى نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق . فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقى بشخص كان يرغب فى مقابلته ، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان ، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهى رغبته فى إنجاز بعض أعماله ، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التى نرجعها عادة إلى الصدفة ، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيداً فسنجد عللا لهذه الأحداث .

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدو الصدفة علة رغم تعدد ما أورده من علل للطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك .

---

(١) الصدفة Chance
الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦ أ

وقد يبدو هـذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمـداً أو عن غير عمـد ، لا سيما وأنهم كانوا يستخدمون « الصدفة » أحياناً ، وذلك مثل ما فعله أنباذوقليس ، الذى قال : بأن الهواء لا ينفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا ، ولكن ذلك يحـــدث عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة منتظمة أى أن ذلك غير مطرد الحـدوث ، فقد يرتفـع الهواء أحيـانا إلى أعلى وقد يهب أحيانا أخرى فى إتجاه آخر .

يقول أرسطو : « وعلى أية حال فإن أنباذوقليس يذكر فى كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصادف أن يهب الهواء إلى أعلى فى وقت ما ، ولكنه غالبا ما يهب فى غير هذا الاتجاه » .

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنباذوقليس تتكون عن طريق الصدفة . ومعنى هـــذا أن أنباذوقليس فى نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى ، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدأين آخرين هما المحبة والكراهية ، ولا يتفق القول بهذين المبدأين مـع القول بالصـدفة كمبدأ للطبيعة .

ويستطرد أرسطو فى عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء ، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق ، وهو يعنى بهذه الإشارة الفيلسوف الذرى ديمقريطس ، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفـاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببـا فى انفصـال العناصر وترتيب الـكون على النظـــام الذى نشاهده عليه الآن ولـكن

الأمر الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو ، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك ، نجدهم من ناحيـة أخرى لا يرتبون عللا مماثلة للسماء ، بل يذكرون أنها هى والموجودات الأكثر ألوهية ، تصدر عن الصدفة ، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل (١) . ففى عالم السماء لا يصدر أى شىء عن طريق الصدفة ، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول .

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر فى العقل الإنسانى لأنهـا شىء إلهى وخارق للطبيعة إلى درجة السمو والرفعة .

الصـدفة : (٢)

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد ؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح فى إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية ، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى . الواقـع أن الحوادث والوقائع التى تحصل دائما وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكـن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحـــدث بالضرورة . ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناءاً أو نادراً ، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة ، ومن الحوادث ما يحصـــل بصدد شىء معين وبعضها الآخر لا يحدث

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ ب .

(٢) المرجع السابق ـ نفس الموضع . س ١٠ وما بعده .

بسبب أى شيء ، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه ، ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شيء معين ، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التى تكون استثناءاً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الثانى ، وهذه الحوادث أو الوقائع التى تحصـــل بسبب شيء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة . أما إذا حدثت عرضا فإننا نقول إنها نتيجة للصدفة . ويمكن فى هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول : علة بالذات وعلة بالعرض ، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهى عرضية ، ولا معينة . ذلك لأن أعراض الشيء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية . وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التى تحصل بصدد غاية ما ، فإننا فى هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة الصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلا فيقول (١) :

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالمدين عفوا ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة للحظ أو للصدفة ، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكى يلقى المدين بل أن لقاءه العرضى معه جاء نتيجة للصدفة وحدها ، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره ، وبقصده لتحقيق هذه الغاية أى تقاضى الدين ، فإن هذا لا يكون صدفة . فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هى علة بالعرض ، بمعنى أن العمل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة للدائن لم يقصد حصوله أصلا ، فهذا مجرد تقابل عرضى بين الفعل والنتيجة . وتحدث الصدفة استثناءاً وهى خاصة

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ أ .

بالأمور الإنسانية التى تحتمل الاختيار . وذلك على العكس من الاتفاق إذ أنه خاص بما لا اختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد ، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل .

وينبه أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءاً فإن العلل التى تسبقها يجب أن تكون لا معينة ، وينطبق اللاتعيين أيضا على الصدفة نفسها . ويجب أيضا ألا نقبل الرأى القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة للصدفة ، ذلك أننا قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هى التى تدخل فى نطاق الصدفة ، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للاشىء أو لا تكون علة لأى شىء .

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة للعقل ، لأن العقل يدخل فى نطاق الأمور التى تحدث دائما وفى الغالب بينما الصدفة تحدث استثناء مما يحدث على الدوام ، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصدد غاية معينة (١) .

---

(١) المرجع السابق . نفس الموضع

Both are then, as I have said, incidental causes. Both chance and spontaneity — in the sphere of things which are capable of coming to pass not necessarily, nor normally and with reference to such of these as might come to pass for the sake of something.

التمييز بين الصدفة والاتفاق (١)

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة فى أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعا منها . والواقع أن كل حدث يكون نتيجة للصدفة يعتبر فى نفس الوقت أمراً اتفاقياً ، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أى أمر اتفاق لايعتبر صدفة ، ذلك أن الموجودات التى لاتختار لاتستطيع أن تنتج أى فعل للصدفة ، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة للصــدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازى ، كما نقول عن الأحجار التى سيبنى منها المعبد إنهـا أحجـار سعيدة ، بينما يظل ما جاورها من أحجار فى الجبل موطئا للنعال . فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة ، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات . يقول أرسطو : « ومن ثم فإننا نرى أنه فى نطاق الأشياء التى تحدث بسبب غاية ما ـ عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللها خارجة عنها ـ فإننا نقول فى هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية ، ونقول أيضا إنها معلولات للصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار ، وبذلك تلحق بالموجودات التى لها هذه القدرة (٢) .

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلا فيقول « إن الرجل الذى يخرج للنزهة لكى يتخلص من الطعام الذى تمتلىء به أحشاؤه . فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزهة فإننا نقـــول بأن نزهته كانت عبثا (in vain) (٣) وهـــذا

---

(١) المرجع السابق .. ص ١٩٧ ب

(٢) « « .. ص ١٩٧ ب . س ١٨ — ٢١ .

(٣) « « .. ص ١٩٧ ب . س ٢٣ وما بعدها .

يعنى أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو الغاية من النزهة ، أصبح لا فائدة منه ، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا ، لأن الغاية لم تتحقق . وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقى هو الحالة التى لاتتحقق فيها الغاية ، أى تلك التى لايحدث الشىء فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجوة ، وذلك فى نطاق ما لا اختيار له من الكائنات . فالحجر الذى يصيب رجلا ما ، لم يسقط لهذا الغرض ، إذ أنه سقط اتفاقا ، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار ، وفى هذه الحالة لايقال إنه سقط اتفاقا ، وكذلك الأمر فى قطعة الصخر التى تساقطت فسدت طريق العدو فعجلت بانتصار المواطنين ، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا ، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الغاية . وإن الفرق بين الاتفاق والصدفة ليبدو كبيراً فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شىء مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لانقول إن هذا الطفل قد ولد صدفة ، بل نقول إنه ولد اتفاقا . وعلى أية حال فإن أفعال الصدفة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة ، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات . ويكون إذن معنى الصدفة والاتفاق « التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى » . وترجع كل من الصدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلية التى هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل . وفى هذا النوع من العلية نقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة .

وأخيراً يشير أرسطو إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لايمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبادىء الأخرى (١) .

(١) المرجع السابق — ص ١٩٨ .

الغائية فى الطبيعة : ـ

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات ، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آليا بدون اتجاه إلى أية غاية فإنه قول - كما يذكر أرسطو — لايتفق أبدا مع الواقع الطبيعى، ذلك أننا نقابل الغائية فى جميع التغيرات وفى الموجودات الطبيعية وأن أى شيء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما ، ولنفرض أن مسكنا ما يحدث عن طريق الطبيعة ، فإنه لا بد أن يحدث بالطريقة عينها التى يقيمه بها الصانع مادام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه ، والعكس من ذلك صحيح ، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئاً مشابهاً للشيء الطبيعى فإنه يجب أن يتحرى فى صنعه الغاية التى يحققها الشيء الطبيعى .

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما ان ينجز ماتعجز الطبيعة عن صنعه ، وإما أن يقلد الطبيعة ، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم انجازها بسبب غاية ما ، فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضاً أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما ، مادام الصانع لا يفعل شيئاً غير تقليده للطبيعة أو إتمام ماتعجز عن صنعه (١) .

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة — تلك التى لا تفعل لا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب وكالنمل وما شابه ذلك تفعل عن طريق العقل أو أى قوة أخرى . وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها الى أعلاها ، فإننـــا نجد فى الحياة

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٨ ب .

النباتية ، أن النبات ينتج أوراقا لكى تمد الثمار بظل يحميها : فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت فى نسيجه ، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية ، وفى جذوره التى يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة . ولما كانت كلمة « الطبيعة » تعنى أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة هى الغاية بمعنى أنها تلك التى من أجلها يتم إنجاز الشىء (١) فإذا لم تتحقق الغاية فى أى موجود طبيعى كما يحدث بالنسبة للمسخ ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل فى المجهود الغائى ؛ ذلك أن شيئا مالا يحدث فى الطبيعة هكذا صدفة أو اتفاقا . بل لابد من أن يحدث كل شىء حسب غاية معينة .

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تعمل من أجل غاية ، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للانسان أو لغير الإنسان (٢) .

معنى الضرورة فى الطبيعة :ـ

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة فى آخر الكتاب الثانى من الطبيعة . فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد فى الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة. إن الفلاسفة فى الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ماهو ثقيل يتجه إلى أسفل . وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة . ومن ثم فإن الأحجار وهى أساس بناء الحائط إنما توجد فى أسفل وأما الطين فانه يوجد فى

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ ا .

(٢) « « ص ١٩٩ ب .

أعلى لخفة وزنه عنها ، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزنا . والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للمنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما . ولكن يجب أن نتنبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما ، وهو السكن فيه ، فالضرورة هنا تأتى من الغاية وليس من الأشياء التى يبنى منها المنزل ، وهذه الضرورة هى الغاية وكذلك فإن المنشار مثلا يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما . وهو لأجل أن يكون صالحا لنشر الخشب . وعلى هذا فالضروزة بالنسبة للأشياء المادية ضرورة شرطية وليست ضرورة مطلقة ، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التى من أجلها يتم الفعل (١) .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة فى الرياضيات وفى الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريبا .

ومن الواضح أن الضرورى فى الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة . وعلى (الطبيعى) أن يبحث فى نوعين من العلل : العلل المادية والعلل الغائية ، ولكن ميدان بحثه الحقيقى هو العلل الغائية ، ذلك لأن الغاية علة للمادة ، وليست المادة علة للغاية ، والغاية هى ما تضعه الطبيعة نصب أعينها . وفى الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفى الصحة (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠ أ .

(٢) « « ص ٢٠٠ ب .

الحركة :

بعد أن عرض أرسطو للطبيعة والعلل ، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون فى شىء ما بالذات لا بالعرض ، يشرع فى دراسة الحركة فيبدأ فى تعريفها وفى الإشارة إلى لواحقها فى الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة ، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة فى الجزئين الخامس والسادس من هذا الكتاب ويختم دراسته للحركة فى الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيهما الحركة بصدد المحرك والمتحرك ، فيبرهن فى الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول ، أما فى الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول فى ذاتهما دراسة تمهيدية كمقدمة لدراستهما فى « ما بعد الطبيعة » .

وسنحاول فى دراستنا للحركة عند أرسطو أن نتتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطى بحسب ورود هذه الموضوعات فى كتاب الطبيعة .

طبيعة الحركة :

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة فى الجزء الثانى من كتاب الطبيعة بأنها مبدأ للحركة وللسكون ، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة ، وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة . يبدأ أرسطو فى هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذى سيسير عليه فى دراسته للحركة ولواحقها ، فيذكر أنه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغير . فيتعين وهو بصدد دراسته للطبيعة . ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان فى ذلك إهمالا لدراسة الطبيعة كلها ؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم فى الأجسام الطبيعية أو فى تلك الأجسام التى تتميز بأنها ممتدة متصلة ، لأنه لو كانت منفصلة بالفعل فإنها لن تكون كماً متصلا ، ولما كان

الجسم الطبيعى المتصل يكون متناهيا أو لا متناهيا (ومعنى قوله متناهيا أن له مقداراً وحدوداً وشكلا معينا وصورة معينة . أما الجسم اللامتناهى فانه لايمكن أن نتصور له حدوداً أو نهاية أوصورة متكاملة) . فان الجسم اللامتناهى يدخل فى دراسة الحركة . ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فانه يجب بحث هذه المسائل أيضا .

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التى سيتناولها بالدراسة عن الحركة فى كتاب الطبيعة . يبدأ فى دراسة طبيعة الحركة فى ذاتها . ويذكر أنه يجب التمييز أولا بين ما هو بالفعل دائما وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة . وهذا بصدد الشخص المفرد أو الكم أو الكيف . وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى ، وأما « النسبة » فهى علاقة إضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والمحرك والمتحرك (١) . ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لاتوجد خارج الأشياء الطبيعية لانه لايوجد أى شىء خارج هذه الأشياء ، ذلك أن أى تغيير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل ، إذ أن هذه هى فقط الموضوعات المشتركة للتغير . ويحدث التغير فى كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة . فالبنسبة للجوهر نجد :الصورة والحرمان أو العدم . وبالنسبة للكيفية نجد : الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد: التام وغير التام ، وأما بالنسبة للنقلة اى الحركة المحلية فاننا نجد : النقلة المتجهة إلى المركز والنقلة المبتعدة عنه . او الثقيل والخفيف . ومن ثم فانه توجد انواع من الحركات بقدر انواع الوجود . ويختم ارسطو هذه الدراسة الأولية لطبيعة الحركة بايراد تعريف لها فيذكر : انها فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة ، اى

---

(١) المرجع السابق ــ الكتاب الثالث ــ ص ٢٠٠ ب .

أنها فعل الشيء المتحرك منظورا اليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل ، لابذاتها ، ولـكن لـكونها متحركة (١) . وقدماء الفلاسفة لم يفطنوا إلى طبيعة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل (٢) .

على أن هذه النظرية التي يفسر بها أرسطو الحركة تسمح - بحسب رأيه - بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والإنفعال ، فالحركة فى ذاتها واحدة ولـكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أى المتحرك ، وتصبح انفعالا إذا نظرنا اليها من ناحية المنفعل بها أى المتحرك . ويفصل أرسطو القول فى نظريته هذه فيذكر أن الحركة هى التي يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل ، فـكأن أمامنا قبل الحركة موجوداً سا كنا ، ومعنى أنه سا كن أنه متحرك بالقوة قبل الحركة ، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا السا كن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل ، وفى فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينفعل بالحركة ، أما المحرك فيتعلق به فعل الحركة ، وهذا هو معنى قولنا إن الحركة « فعل ما هو بالقوة » . ولنضرب لذلك مثلا . فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هى فعل يتحقق بالتدريج . وهذا معنى قول أرسطو : إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل ، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أى من السكون إلى الحركة ، فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضا إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب ، ولـكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة ، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن أى حركة للموجود الطبيعى إنما تـكون تحققا فعليا لما يـكون بالقوة فى هذا الموجود .

---

(١) المرجع السابق — الـكتاب الثالث — ص ٢٠١ أ .

(٢) » » » » ص ٢٠١ ب ، ٢٠٣ أ .

أما إضافة عبارة (بما هو بالقـوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة ، وهى تعنى من حيث ما هو بالقوة ، فذلك يرجع إلى أن الموجود الطبيعى الذى يكون موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه اليها الحركة ، وقد تـكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود . ويتبع ذلك أيضا أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع الحركة ، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا ، إذ أن الحركة النامية التى يكون من نتيجتها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بامكانيات مغروسة فى الطفل أى بقوى كامنة فيـه .

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة ، فليست الحركة فعلا عاما ، ولـكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب صور الجسم الطبيعى ، وحسب القوى الـكامنة فيه ، فعندما تتحقق القوى الكامنة فى الجسم وتنتهى إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تـكوين الجسم الطبيعى . وهذا المثال الذى يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غـير أنه ينطبق على الاستحالة والحركة المحلية أيضا .

ويذكر أرسطو رأيا غريبا فى تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لكى تتم الحركة يجب أن يؤثر المحرك الطبيعى فى المتحرك بالتماس (١) .

---

(١) المرجع السابق ــ الكتاب الثالث ــ ص ٢٠٢ أ :

Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable, the cause of the attribute being contact with what can move, so that the mover is also acted on.

وبعد أن يعرف أرسطو مبادىء الحركة وعللها يبدأ فى دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق فى هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بالحركة فى أذهان الجمهور، وهى: اللامتناهى والمكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة:

(١) **اللامتناهى**: ما هى طبيعة اللامتناهى؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهى معناه اللاتعيين، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهى موجود بالفعل. ومن بين هؤلاء الفيثاغوريون وأفلاطون(١) والفسيولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك مالاحظوه من لا نهائية الزمان، وإمكان انقسام المقادير إلى ما لا نهاية، وفعل الكون الذى لا ينقطع، فإن ذلك يرجع إلى لا نهائية المصدر التى تصدر عنه الأشياء، وكذلك من ملاحظتهم أن الشىء المحدود إنما يحده شىء آخر وهكذا، بحيث لا يوجد فى النهاية أى حد معين، واستندوا أيضا إلى معاينتهم لحركة الفكر فى تسلسل الأعداد

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٣ (أ) (إن كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة بطريقة جديدة تكلم عن اللامتناهى، وقد أقر الجميع بأن اللامتناهى شىء بالذات لا يحمل على شىء آخر، إذ أنه جوهر قائم بذاته. ولكن الفيثاغوريين ظنوا أن اللامتناهى يوجد فى الأشياء المحسوسة «لأنهم لم يجعلوا الأعداد مفارقة» وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لا متناهيا. أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أى جسم خارج السماء بما فى ذلك المثل، ولهذا السبب فالمثل لاتوجد فى أى مكان، أما بالنسبة للامتناهى فانه يوجد فى الأشياء المحسوسة وفى الافكار على السواء. وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهى وهما: الأكبر والأصغر) «وفيما يختص بمشكلة الأكبر والاصغر عند أفلاطون راجع الجزء الاول من تاريخ الفكر الفلسفى للمؤلف».

وزيادة المقادير ، والتقدم نحو مكان خارج العالم (١) .

والواقع أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرا أو كيفية أو مقوما . ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعة الأعداد ، وأدلة فيزيقية أخرى . فالقول بجسم لا متناهى لا يتفق مع تعريفنا للجسم لأن هذا الجسم اللامتناهى يستحيل وجوده فى الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركبا أو بسيطا ، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان (٢) .

ولكن تبقى دعوى وجود اللامتناهى مستندة إلى لا نهائية الزمان وانقسام المقادير ، ولكى نحل هذا الإشكال يجب أن نسلم بوجود اللامتناهى فى درجة أقل من الوجود الفعلى ، أى أن نحمل عليه وجودا بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائما بالقوة ولا يتحقق أبدا بالفعل (٣) . وعلى هذا فاللامتناهى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته دون توقف كالمقدار ، فيمكن مثلا تقسيم المقدار إلى جزئين ، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا الى مالانهاية. وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهى هو ما يمكن الإستمرار فى إضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين (٤) ، ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة فى الأعداد إذا توقفت ، بطل قولنا باللامتناهى

---

(١) المرجع السابق ـ الكتاب الثالث ـ ص ٢٠٢ (ب) ، ٢٠٤ (أ)

(٢) » » » » » ٢٠٤ (أ) ، ٢٠٥ (ب)

(٣) » » » » » ٢٠٦ (أ) ، ٢٠٧ (أ)

(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الارسطية إلى لاتناهى الاعداد تتفق مع ماذكره أفلاطون عن الثنائى اللامحدود The Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللاتناهى أى قبول العدد لمبدأ اللاتناهى بينما يشير أفلاطون الى أن مبدأ اللاتناهى متحقق بالفعل فى الثنائى اللامحدود (راجع كتاب تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الاول للمؤلف) .

إذ أنه فى هذه الحالة سيتحقق بالفعل ، ويصير محدوداً فنعرف صورته وشكله ، فإن كان من الجواهر المفارقة فإنه سيصبح غير منقسم ، وإن كان من الأجسام الطبيعية أو الرياضية ، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ يصير متناهيا. فليس اللامتناهى إذن مركبا بالفعل كما ادعى القدماء ، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسماندريس من صفات سامية إذ أنه مضاد لما هو تام وكامل ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى الفعل ولا يوجد شيء خارج عنه . وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهى فى الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ . وكذلك يمكن أن نرفض البراهين الخاطئة التى وضعت للتدليل على وجود اللامتناهى بالفعل (١) . فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه ، ومن ثم يمكن عبور المسافة التى قال زينون عنها أنهـا لا متناهية فى الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها فى نظره .

٢ ـ المكان :

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهى الذى يتعلق بها تعلقا ذاتيـا من حيث أنه كم متصل ، يبدأ أرسطو فى استعراض اللواحق التى تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان . فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده ؟

يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر ، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل ، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله ، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٧ (أ) ، (ب) — ٢٠٨ (أ)

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم ، إذ كيف يحل جسم فى جسم آخر ؟ . « فمن المستحيل أن يكون المكان جسماً ، لأنه فى هذه الحالة سيجتمع جسمان معاً (١) . » وستكون حدود الشىء هى نفس حدود المكان الحال فيه ، وحدود المكان لا عنصر لها وليست مؤلفة من عناصر ، وكذلك ليست علة وليس لها مكان بل هى تستمر فى الإتساع بصدد كل زيادة (٢) ويتساءل أرسطو عما إذا كان المكان صورة أو مادة (٣) فيقول : إذا ميزنا بين ما هو نسبى فى ذاته وما هو نسبى بغيره ، فيجب أن نميز بين المكان المشترك الحاوى لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة ، فمثلا أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء . والهواء فى السماء، وأنت أيضا فى الهواء لأنك على الأرض (والأرض فى الهواء) ، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك فى هذا المكان الذى لا يحتوى على أى شىء غيرك . فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذى يحوى كل جسم ، فهو من ثم نوع من الحد وبالتالى فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شىء . وعلى العكس من ذلك ، فإنه حينما يكون جزءاً للمقدار فإنه يصبح مادة . ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه مادة أو صورة ، فمن المستحيل أن يكون المكان مادة أو صورة ، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشىء بينما يمكن للمكان أن ينفصل عنه ، ذلك لأن المكان الذى كان فيه هواء

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٩ — وفى هذا رد على زينون ، راجع أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢ — ٢٦ .

(٢) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٨ (أ) — ٢٠٩ (أ) .

(٣) « « « « « ص ٢٠٩ (أ) — ٢١٠ (أ) .

نجد أنه قد حل فيه ماء ... وأيضا فإن المكان ليس جزءاً ولا حالة ، ولكنه منفصل عن كل شيء . يبدو في الواقع أن المكان شيء مثل الإناء من حيث كون الإناء مكانا يمكن نقله ، وهو كذلك ليس جزءاً من الشيء . وإذن كالمكان ما دام منفصلا عن الشيء فإنه لا يكون صورة ، وما دام مجرد غلاف (حاو للشيء) لا يكون مادة (١) » .

من هذا يتبين لنا كيف أن المكان ليس صورة أو مادة ، وأنه نوعان : مكان مشترك يوجد فيه أكثر من جسم واحد ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم على حدة ، وإذا تحرك هذا الجسم فإنه يكون متحركا بالذات ، أما المكان فإنه يتحرك بالعرض ، وكما أن المكان ليس صورة أو مادة فهو أيضا ليس فجوة بل هو سطح حاو (٢) له طول وعرض ، وبذلك يمكن تعريف المكان الخاص بكل جسم **بأنه السطح الساكن للجسم الحاوى** (٣) ، أعنى السطح الباطن المماس للجسم المحوى ، فالمكان الخاص إذن هو الحاوى الأول للجسم وهو مفارق له خارج عنه ، وقد يتحرك الجسم ويتحرك معه المكان الذى يحويه فتكون حركة المكان بالعرض كما ذكرنا لأنه يكون ساكنا فى ذاته وغير متحرك ، ويقال عن الجسم إنه فى مكان إذا وجد ما يحويه ، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال إنه فى المكان بالعرض لأنه ليس ثمة شيء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب ، وكذلك النفس وهى غير مادية يقال إنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٩ (ب) .
(٢) » » » » ص ٢١٠ (ب) — ٢١٢ (أ) .
(٣) » » » » ص ٢١٢ (أ) .

يقول أرسطو بهذا الصدد « ثمت موجودات أخرى توجد فى المكان بالعرض مثل النفس والسماء .. لا يوجد شيء خارج العالم كله ، وبالتالى فإن جميع الأشياء توجد فى السماء ، لأن السماء تشمل العالم كله . ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء المماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون فى الماء . والماء يكون فى الهواء وهذا الأخير يكون فى الإثير ، والأثير يكون فى السماء ، ولكن السماء لا تكون فى أى شيء آخر (١) » .

(٣) الخـلاء :

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث ، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليـه فى مستهل كلامه عن الحركة ، فيذكر أنه من الضرورى دراسة الخلاء لأن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم ، وأن الخـلاء مكان خال من الجسم ، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة ، والتغير فى الكثافة وفعل التغذى وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم (٢) .

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن النـاس يرون أن كل موجود فهو جسمى وأن ما هو جسمى فهو محسوس ، والمكان الذى لا يوجد فيـه جسم محسوس يعتبر خلاء فكأن المكان الممتلىء هواء يعتبر فى نظرهم خلاء (٣) .

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملموسة فإنه يتعين أن يكون

---

(١) المرجع السابق ــ الكتاب الثالث ــ ص ٢١٢ (أ) .
(٢) » » » » ص ٢١٢ (ب) .
(٣) » » » » ص ٢١٣ (أ) ، (ب) .

لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة ، وينتج عن هذا قياساً أن الخلاء هو ما لا يوجد فيه ما له وزن ، ولما كانت النقطة - وهى مبدأ الامتداد والامتداد هو مبدأ الجسمية الملموسة - لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة ، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء وكذلك الامتداد ؛ وإذن فيمكن القول - بحسب هذا الاستنتاج - أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس ، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملموس ؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقعون فى تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملموس فى الملاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملموسان ويوجدان فى الخلاء ، وإذا كان الخلاء فى نظرهم فجوة أو فجوات فى الملاء فإن الجسم كله - وأساسه الامتداد - سيشتمل على خلاء فى تكوينه الأساسى (١) .

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملموس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملموسة ؟ وهل تعتبر فى نظرهم خلاء لهذا السبب ؟ إنهم يكتفون بالرد بأن هذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملموس فهى خلاء وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء .

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو العماء أقرب إلى العدم ، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقا عن الأجسام المركبة منها ، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلا .

ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق ، إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثناياها .

---

(١) م . س ٢١٤ (أ) .

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتعذر الحركة بدونه . فالخلاء فى نظرهم هو علة الحركة وهو الذى تحدث فيه الحركة . ولكن ارتباط الخلاء بالحركة ليس ضروريا . إذ أن الخلاء ليس شرطا ضروريا لإتمام الحركة . وهذا مالم يفطن اليه مليسوس (١) ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخلاء ومن ثم فان الوجود فى نظره واحد ساكن .

ولكن الواقع أن التغير يتم فى الملاء مع انتفاء الخلاء وكذلك تحدث الحركة المكانية فى الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى فجوات خلاء خارج هذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك فى دوامات الأشياء المتصلة فى السوائل وذلك حينما نلقى حجراً فى الماء .

« ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد مايوجد فى الجسم كما يطرد الماء الهواء الذى يحويه عن طريق الضغط » (٢).

وكذلك فانه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد اليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفى وذلك كما فى حالة تحويلنا للماء إلى هواء .

وعلى الجملة فان القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لامتناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية . وكذلك فان التجربة لاتعطينا أى شىء شبيه بالخلاء (٣) .

فلاوجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذى يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة (٤) .

---

(١) م . س — ٢١٣ (ب) سطر ١٢ .
(٢) م . س — ٢١٤ (ب) .
(٣) م . س ٢١٦ (ا) ، (ب) .
(٤) م . س — ٢١٧ (ا) .

٤ ـ الزمان :

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهى والخلاء والمكان يعرض لمتعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان ، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجودات . ومشكلة الزمان من أهم المشاكل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعقد مقارنة بين زماننا النفسى الشعورى وزمان الموجودات الخارجيه وحينما نقابل بين الزمان المنقضى والزمان الأبدى المطلق ، وأيضاً حينما تطلعنا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعه إلى الماضى الذى يتجه إلى الإيغال فى القدم كلما تقدمت بنا السنون .

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله : إن الزمان غير موجود فى ذاته فهو كالخلاء ليس له وجود ذاتى وإنما يتراءى لنا وجوده فى غموض دون أن نتمكن من تعيينه وتحديده ، فما مضى من زمان قد انقضى ، وأما المستقبل منه فإننا نجهله وما نسميه حاضراً فانه يزول باستمرار فى اللحظة التى نقول عنه فيها إنه حاضر ويتحول فى الحال إلى ماض ـ وإذن فأجـــزاء الزمان وهى الماضى والحاضر والمستقبل ، إن هى إلا أقسام اعتباريه لا وجود لها فى الحقيقة (١)

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أى أجزاء متشابهة يتركب منها الزمان المتصل ، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له فى ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هو أو ان يتغير من شىء إلى شىء آخر ، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحدر دون رجعة ، فالزمان إذن امتداد معين بين اطراف مختلفة ، وهو يجرى

---

(١) م . س - ٢١٩ أ ، ب .

دافق لا يمكن إيقافه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ ـ بناء على مالاحظوه من أن الزمان فى انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم . والقائل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقاً أساسياً (١) وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالا مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان ، والزمان فى كل مكان . فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثمت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة فهو مشترك بين الحركات ، وكذلك فإن الزمان هو الذى يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها (٢) ، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطىء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة . وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية ، وتتأثر هذه الحالة بحركات الجسم ، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة ، والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل ، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة تلك التى تكون متصلة لأنها تتم فى زمان متصل ، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة ، والحركة ترجع إلى المكان . ونحن نجد فى كل من هذه المتعلقات الثلاث متقدماً ومتأخراً ، ولاحقاً وسابقاً، إلا أن علاقة المتقدم والمتأخر هذه هى

---

(١) م . س ٢١٨ (ب) .

(٢) م . س — ٢٢١ (أ) س ١ — ٥

« Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will meesure exactly the whole motion ... ...

Further « to be in time » means, for movement, that both it and its essence are messured by time .

الخاصية الأساسية للزمان . ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » ، أو أن الزمان عدد معدود كالأشياء المعدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضاً وبذلك يمكن عدها (١) والذى يعد هذه المراحل هو النفس، فإذا لم توجد نفس تشعر بالزمان وبعده فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها فى المكان ولا يوجد مايعدها أى النفس . والنفس هى التى تقيس الزمان وتعتبره كلا واحداً يتألف من ماض وحاضر ومستقبل (٢)

وقد يعتقد البعض أن (الآن) وهو طبيعة الزمان وماهيته جزء للزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطاً وثيقاً ، فهو الذى يجعله متصلا وهو الذى يقسمه (٣) ، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان . وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمت وحدة جزئية للزمان . ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء ، وهو بالنسبة الزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال ان الخط نقطة تتجه فى اتجاه معين . فالزمان إذن آنات مترابطة تعدها النفس .

والآن معنيان : أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى «الحاضر القائم حالا» أى

---

(١) م . س — ٢١٩ (ب)

(٢) م . س — ٢٢٣ (أ) س ٢٠

« .. if there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ... But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist with-out soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable. » .

(٣) م . س — ٢١٩ (أ) ، (ب) .

(فى هذه اللحظة) و (على التو) وفى كلا الحالين لا يبق (الآن) كما هو بل إن خاصية التلاشى التى يتضمنها الزمان تقضى على كل معنى للآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار فى تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آناته (١) .

وإذا كانت الأشياء جميعاً فى الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحركة للكواكب والملائكة والله ، لا يمكن أن يسرى عليها الزمان بل إن هذه الموجودات تظل فى سكون دائم (٢) فكأن السكون الذى أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التى لا تكون موضوعاً للتغير ، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هى ثابتة ، والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن ذكرنا . ولهذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان : النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية ، وهو زمان الموجودات الخالدة ، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست فى الزمان أو خارج الزمان فنقول إنها فى الزمان بالعرض .

أما النوع الثانى من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنسانى الذى يرتبط بشعورنا وهذا هو الزمان المرتبط بالحركة أى هو الذى نعده بالحركة ، وهو أيضاً الذى نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عدد ، والنفس وحدها هى التى تعد .

---

(١) م.س ٢٢٢ (أ) ، (ب) . . يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده .

« The now is the link of time ... (for it connects Past and Future time) . and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other) .

(٢) م.س — ٢٢٠ (أ) ، (ب) — ٢٢١ ، (ب)

والحركة التى ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة . ولكن النقلة هى الأولى بأن يعدها الزمان ، إذ أنها تتم على نحو رتيب ، وقد تكون النقلة فى خط مستقيم ، وقد تكون أيضاً دائرة تستمر دون توقف ، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياسا للحركات الأخرى ، وهى أكلها جميعا . فيتعين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة ، وبالتالى يمكن الكلام عن دورة الأشياء فى الوجود . وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء فى الوجود إلى تعاقب الأدوار والأكوار ، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية (١) .

ومهما تباينت الاشياء التى يشملها الزمان ويعدها. فإن الزمان يبقى واحداً، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة .

التغير وانواعه :

يعود أرسطو فى الكتاب الخامس من (السماع الطبيعى) لدراسة الحركة بمعنى أوسع ، فالحركة عنده تعنى التغير فى الوجود بصفة عامة ، وهو الذى يتم من طرف إلى طرف آخر ضده ، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كونا كتغير اللا أبيض إلى الأبيض، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود الى اللا أسود ، ويسمى فى هذه الحالة فساداً ، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود (٢) .

والتغير الذى ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير

---

(١) م.س — ٢٢٣ (ب)— ٢٢٤ (أ) .

(٢) م.س — ٢٢٤ (أ) ، (ب) .

الجوهرى. أما التغير العرضى ، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية (١) ، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب ، وهى النقلة والاستحالة ، والزيادة والنقصان . ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتمام حركة النقلة ، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان .

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال ، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات . فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو ـ كما بينا ـ مقياساً للحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، أى أنه أصبح متعلقا بالحركة . وأما الإضافة فإنها لاتعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها .

يبقى الفعل والانفعال ، وكل منهما تغير لايمكن أن تحدده مقولة بعينها ، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية ، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والكم والكيف (٢) .

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث ، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان :

أولا : أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة ، فهى تختلف باختلاف الكائن

---

(١) م . س ــ ٢٣٥ (ب) .

(٢) م . س ــ ٢٢٦ (١) ، (ب) .

ويشير أرسطو فى هذا النص الى غير المتحرك، فيقول أنه على أربعة أنواع : مالا يتحرك أصلا كالصوت وهو غير مرئى ، وما يتحرك بصعوبة ، وما تكون حركته بطيئة فى البداية ، وما لايتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع ، ويسمى هذه الحالة الاخيرة بالسكون المضاد للحركة ، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب ـ س ١٥٠٩) .

المتحرك ، فالكائن الحى له نقلة تختلف عن الحجر ، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم ، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية ، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب مادامت لها حـــركة دائرية فهى بذلك كائنات حية . ويمكن أن نقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف . ثم إلى حركة دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة . ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطى على الحركة الدائرية ، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده . ومن المعروف أن الحركة الدائرية لاتتوقف فكيف يمكن اذن أن يقال إن فى هذه الحركة انتقالا من طرف إلى ضده ؟

ثانيا : الاستحالة : وهى التى تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض . ولا يجب أن نخلط بين هـذا النوع من التغير الكيفى ، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة .

ثالثا : اما الزيادة والنقصان : فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شابا يافعا ، وحينما يضمر المريض لقلة الغذاء .

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية . وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عند ما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود . وليست الحركة فعلا بنفس المعنى الذى نطلقه علـى الصورة أو الماهية . إذ هى فعل ما هو بالقوة ، أى شيء متحرك ، لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها . بل باعتبار هـــذه الصورة متحركة فحسب . وإذن الحركة كفعل لاتتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيراً جوهريا بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة .

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها فذلك مثلا كالطفل : فانه يكبر وينمو لأنه حاصل فى جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صـــورته ، فاذا ماتحققت هذه الإمكانيات، أى إذا ماتحقق لهذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كمحرك أو صـورة الجسم كمتحرك ، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكن أى أن هذا النمو لايستمر بغير حدود ، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم النامى . ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشيء المتحرك ، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة .

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد (١) ، فاذا تحول شيء ما إلى السواد مثلا فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود ، وإذا كبر شيء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيراً قبل أن يكبر ، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان فى أعلى قبل سقوطه. وإذن فكل حركة إحلال تتم بين ضدين : من أعلى إلى أسفل، من أبيض إلى أسود. فالحركة إحلال ضد مكان آخر . ويتعين شرط آخر فى الحركة وهو أن بدءها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد . فالحركة تتم من لون الى لون آخر ، ومن مكان الى مكان آخر ، وليس من لون الى مكان مثلا . وهناك ثلاثة أجناس عليا للحركة وهى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان : وتتحقق هذه الأجناس فى ثلاث مقولات — كما ذكرنا وهى المكان والكيف والكم على الترتيب (٢) وفى أنواع الحركة الثلاثة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو وضع ما ،

---

(١) م . س ٢٢٤ ـ ب ـ ١٢٩ ـ ٢٣٩ س ١٤ ـ ٢١ ـ ٢٣٠ ب .

(٢) م . س ٢٠٠ ب

ونهايتها التى تصل اليها هى الحصول على هذه الصفة أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللا أبيض وتنتهى إلى الأبيض ، ومن اللاموسيقى إلى الموسيقى ، فلحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هى لحظة عدم الصفة التى يكون عليها قبل الحركة ؛ ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التى انتهت اليها الحركة ، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان فى موضوع ثابت لايتغير ، له صورة معينة كالإنسان مثلا .

الـكون والفساد :

لنتساءل فى النهاية لماذا لم يضف أرسطو الـكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنسا رابعـاً لها . والواقع أن أرسطو فعـل ذلك بادىء الأمر ولـكن سرعان ما استبعد هذا الرأى ، ذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هى عليه ، ولذلك فيمكن اعتبار هـذا التغـير فى الحركة تغيراً بالعرض . أما فى حالة الـكون والفساد فالتغير (١) جوهرى ينصب عـلى الصورة أو هو ميلاد صورة فى حالة الـكون واختفاء صورة فى حالة الفساد ، أو بمعنى آخر هو انتقـال من اللاوجود إلى الوجود أو بالعكس ، وإذا كانت الحركة هى انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لايمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر ، ذلك أن الجوهر لا ضد له ولذلك فإن التغير فى حالة الـكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصـلة ، وليس كالحركة التى قد تتم بالتدريج فى الزمان أى بطريقة متصلة (٢) .

---

(١) التغير الجوهرى كالتغير الـكيميائى الذى يحدث فجأة دون سابق مقدمات .

(٢) م . س ـ ١٢٣٠ أ .

أما التغير العرضي فهو الذي يتم بالتدريج وينبه أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التي تطرأ على المادة وتعدها لاستقبال صورة التمثال، والتغيرات التي تطرأ على البذرة وتعدها لاستقبال الصورة التي ستكون عليها بعد استنباتها ، فإن هذه التغيرات التي تدرسها العلوم لا تعد « كونا » ، بل هي حركات ممهدة للكون أي لحلول الصورة ، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهي في نفس الوقت الذي تحل فيه الصورة .

ولنعرض في النهاية إلى البواعث التي أدت بأرسطو إلى وضع نظريته في الحركة . ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نتبين الهدف الذي يرمي اليه من وضعه لهذه النظريه ، فقد كان (هرقليطس) يرى في الحركة سيلانا مستمراً ، أما (بارمنيدس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالي الكثرة وأثبت بدلها السكون والوحدة ، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول . ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس ؛ وقد أشرنا في كلامنا عن أفلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكي يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التي تقوم في الحركة وضع مبدأ الثنائي اللامعين أو اللا محدود . أما أرسطو فقد رأى في القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفياً لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم ، فإذا كانت متغيرة دائماً تعذر أن تكون موضوعاً لأي إدراك وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعاً لدراسته ، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم فى عالمنا هذا لا أن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون : ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقى ؛ ومن الممكن ـ عن طريق الاستقراء ـ أن نجد فى العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية للحركة ، ومن ثم فليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية ، ذلك أن المشاهد فى الواقع أن الصور تبقى كما هى وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما فى أوقات مختلفة وإلا لما أمكن التفاهم والاتصال . ونجد أرسطو يقول « إن تجربتنا تدلنا على أن التفاهم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية . كل هذه الأفعال نحس بأنها قائمة ، فإذن لا يمكن القول بأن الصور الجوهرية فى تغير مستمر » . ويلزم عن هذا الموقف نفى سبق القوة على الفعل أو اللامعين على المعين . فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المادة . وينتج عن هذا أن الصور التى هى موضوع العلم تكون قديمة ثابتة . وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل الغائية التى توجه سلسلة التغيرات العرضية التى تطرأ على المادة .

وإذن فقد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس . وكذلك موقف أفلاطون الذى يقول بالجواهر الأزلية المعقولة . واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة . أما الجواهر الأولى فهى الصور المتشخصة الموجودة فى هذا العالم . وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو فى الحركة .

مصدر الحركة :

بعد دراستنا للحركة فى ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقاتها بالمحرك والمتحرك . وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع فى « الميتافيزيقا » إلا أننـــا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة .

إن كل متحرك لابد أن يتحرك بواسطة شىء آخر ، فللحركة مبدأ بالضرورة ، إذ لا يتحرك أى شىء تلقائياً من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة فى ذات الموجود الطبيعى ، فأصبح الموجود حاصلا بالطبع على مبدأ حركته وسكونه ، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك . فالقانون الأول للحركة عنده « أن كل ما يتحرك فإنما يتحرك بفعل شى ما » ويقتضى ذلك أن ننتهى الى ضرورة التسليم بوجود حركة أولى ومحرك أول وذلك استناداً إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية فى زمان لا متناه . يقول أرسطو « إنه لما كان كل متحرك إنما يتحرك بفعل شىء ما بالضرورة سواء أكان متحركاً بفعل شىء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركاً بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا ، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول وإلا استمر إلى ما لا نهاية (١) » .

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركاً

---

(١) م. س — ١٢٤٢

لأنه سيكون حينئذ فى حاجة إلى محرك ، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك (١) .

يضيف أرسطو إلى هذا قوله (٢) بضرورة تماس المحرك للمتحرك ، إذ لا يجب الفصل بينهما ، ويصدق هذا بالنسبة للنقلة والاستحالة والزيادة والنقصان على السواء (٣) .

ثم انه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منهما نوعاً خاصاً من المحرك ، **واولهما** حركة الكائن الحى ومبدأ حركته وهى النفس ، إذ أنها تحرك الجسم ، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك ، وقد تتم الحركة أيضاً بين قوى النفس فتكون إحداها محركاً والأخرى متحركاً وذلك فى حدود اتصال هذه القوى بالجسم .

اما النوع الثانى من الحركة فهو حركة الجماد أو الكائن غير الحى ، وهذه تقتضى محركاً من خارج يحرك غير الحى بحسب صورته ، وكذلك بحسب الصورة التى يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم ، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشىء على حسب صورة الشىء فإذا ما قبل الشىء الحركة فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها .

قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو على قدم العالم وأزلية الحركة والزمان ؟. ويلاحظ أن معظم

---

(١) م س ٢٦٧ ب .

(٢) وقد أشرنا اليه فى موضع سابق .

(٣) ٢٤٣ أ. ب.

الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهى ، ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أى إثباتاً لعالم قديم إلى جوار القديم الأول . ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة نشير إليها أولا وهى قوله : إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هى دائما لها نفس قدرتها على الفعل ، وأنها تحدث دائما نفس معلولها ، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون فى وقت ما ولم تكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك ، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هى لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمنا ما ، ثم صدرت عنها حركة تكون هى سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذى رجح فى ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة فى الوقت الذى أحدثت فيه ولم تحدث فى وقت آخر غيره . لابد أن ثمة مرجحاً اقتضى حدوثها فى الوقت الذى استحدثت فيه بالصورة التى حدثت بها . وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير فى العلة الأولى ، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام . وإذن فإننا نقع فى تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث ، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة . واستناداً إلى هذا البرهان على قدم العالم يرد أرسطو على انكساغوراس الذى ذكر أن العقل ظل ساكناً زمناً لامتناهياً ثم حرك الأشياء ــ مؤكداً استحالة هذا الرأى لأنه يعنى أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة ، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثة فى الزمان وأن نسلم بقدم الحركة .

وكذلك يفند أرسطو الرأى القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون ، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم للحركة بعد السكون؟

وله حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيولى وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان .

على أنه يجب الإشارة فى النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعى عند أرسطو تتجه فى تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أى قدم العالم : فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة ، وقدم الصورة الطبيعية ،وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك ، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان . وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماماً مع فعل الخلق القائم على الإحداث فى الزمان حسب التفسير الدينى للخلق . وسنرى هل سيصلح القول « بالإبداع » كحل وسط بين « الخلق » والقول « بالقدم » .

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١ ـ دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل فى العلم الطبيعى إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحى . ويفهم مما كان يقصده اليونان بلفظ psyche الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة ، وتكون دراسة النفس فى نظرهم دراسة للحياة وظواهرها .

ولما كان الكائن الحى يقوم على مبدأين ، هما الصورة والهيولى على رأى أرسطو وكانت النفس هى صورة هذا الكائن — وقد بينا أن العلم الطبيعى يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة بالنمو والنقصان ـ لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم . فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من صورة وهيولى .

ويدلل أرسطو على هذا الرأى بعدة أدلة منها :

١ — أن الانفعالات كالغضب والخوف لاتصدر عن النفس وحدها بل عن المركب عن النفس والجسم ، ففى الغضب مثلا نجد أن الذى يحدث هو انفعال نفسى يصاحبه تغير جسمى .

٢ — الإحساس : فعل النفس بمشاركة العضو الخاص المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فاقد العينين إن له قوة الإبصار ، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له .

٣ — التعقل : وهو خاص بالنفس إلا أنه لايمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل ، والتخيل لايتحقق بدون الجسم : إذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة فى العلم الطبيعى .

٢ ـ كتاب النفس لأرسطو :

ونجد دراسة النفس فى كتاب النفس وفى الطبيعيات الصغرى .

وقد رتب الشراح كتب أرسطو ، فجعلوا الكتب المنطقية أولا ، ثم الكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس ، وأخيراً ما بعد الطبيعة :

ولو احق كتاب النفس أى الطبيعيات الصغرى ، تبحث بالتفصيل فى بعض المسائل الجزئية ، التى يتعرض لها كتاب النفس ، فنجد أرسطو يفصل القول فى البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس فى كتاب الحس والمحسوس ، وهو لايخرج فى هذا الكتاب عن مضمون نظريته فى كتاب النفس . ثم يتكلم عن قوانين تداعى المعانى وارتباطها فى كتاب الذكر والتذكر . وهو يتناول أيضاً موضوعات سيكلوجية أخرى فى عدة كتب ، أهمها النوم واليقظة والأحلام . وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهى فى طول العمر وقصره ، وفى الحياة والموت وفى التنفس . أما كتاب النفس . فهو المبحث الرئيسى فى النفس .

ويذكر لنا صاحب الفهرست ، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثاميستيوس Themistius ولخصه الإسكندر الأفروديسى فى نحو ١٠٠ ورقة ، وحرر

ابن البطريق جوامع له ، ونقل اسحق شرح ثاميستيوس إلى العربية ، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير . ولخصه فيما يعرف بالشرح الصغير ، ولكنه فى تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو فى النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوربية الحديثة وظل أساساً لعلم النفس إلى عهد قريب .

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات .

المقالة الأولى : فى مذاهب القدماء الرئيسية فى النفس : ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً للرد عليهم .

المقالة الثانية : فى تعريف النفس حسب قول أرسطو « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى » . وفى دواعى القول بهذا التعريف ، ثم فى الكلام عن القوى الحاسة.

المقالة الثالثة : وهى فى النفس وقواها ، وفى القوى المحركة إجمالا ، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام ، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين ، وكذلك فعل ابن رشد ، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو فى كلامه عن العقل المفارق ، وتفسير الإسكندر لهذا النص وإعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس . وتسميته له بالعقل الفعال، وللإسكندر رسالة فىالعقل والمعقول يذهب فيها إلى هذا الرأى وقد حرر الفارابى رسالة فى العقل نشرت مؤخراً تتضمن موقف الإسكندر هذا الذى أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبى البركات البغدادى .

٣ — مباحث عامة حول دراسة النفس (١)

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل ، وهو يضع دراسة النفس فى — المرتبة الأولى بالنسبة لسائر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها : (١) — أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيراً من الدقة فى البحث والاستقصاء : (٢) — أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما فى الوجود الطبيعى : (٣) — أن دراستنا للنفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العلم الطبيعى ذلك لأن النفس صورة الكائن الحى . ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته النفس ، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته للنفس هى التعرف على طبيعة النفس ، وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم ، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام ، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه فى هذه الدراسة ، وعنده أنه لا يوجد منهج واحد لسائر العلوم بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة . ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولا عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شيء جزئى ؛ كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، هل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها . ؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا ؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أم بالجنس ؟ وهل نبدأ فى البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها ؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائداً عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط ويريد هو فى هذا البحث

---

(١) المقالة الاولى — الفصل الاول .

أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا ؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر ، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف حد الجوهر بالماهية .. ينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس . فيذكر ان الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر ، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم ، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن ، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن . وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم ، فعندما يحدث أى انفعال فى النفس يحدث معه تغير جسمى ، وإذن فأحوال النفس صور حالة فى هيولى ، ومن ثم فلا يجب أن نقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم ، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً ، ولذلك أيضاً كان البحث فى النفس مما يخص العلم الطبيعى سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها . ويجمع أرسطو فى تعريفه للنفس بين تعريف الجدلى الذى يعرف الغضب مثلا بأنه الميل إلى الإعتداء ، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب ، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى . أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى . ولما كان البحث فى العلم الطبيعى يتناول الموجود المكون من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى . ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى — وكان قد ذكر هذه النتيجة فى مستهل المناقشة ، وهى أن أحوال النفس لا تصدر عن المركب من نفس وجسم .

٤ ـ فى تاريخ مذاهب النفس (١)

بعد أن تكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى مما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار فى دراسة هـذا الموضوع ، يعود فيستخدم المنهج التاريخى فيسترد مذاهب القدماء السابقين عليه فى النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو ، وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحى عن غير الحى فى صفتين هما : الإحساس والحركة ، فمن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحى يتحرك ذكروا أن النفس هى الأولى بفعل التحريك ، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك ، فالنفس فى نظرهم هى المحرك وهى من نفس نوع الأشياء المتحركة أى أنها مؤلفة من العناصر التى قالوا بها . فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية فى جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد ، أما ديوجين وانكسمانس فقد قالوا إن النفس هى الهواء وهى تعرف وتحرك . ومنهم من قال بأن « النفس » جرم لطيف نارى الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك ، وهيرقليطس من هـذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار أثيرية وأنها فى تغير مستمر وقد استند القايون إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبون إن النفس ماء ... أما كريتيل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هـذا الإحساس مرده إلى الدم . وبقى التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كأنباذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأنباذوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر

---

(١) المقالة الأولى ، الفصل الثانى .

وأن كل عنصر منها هو أيضاً نفس ، وقال أيضاً بالأضــداد أى المحبـة والـكراهية ، وأن النفس مؤلفة أيضا من قوى بالإضافة إلى العناصر ، أما الفيثاغوريين وديموقريطس ولوقيبوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النـار والحرارة إلا أنهم أضــافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذات نارية كرية الشكل لطيفة لـكى تكون أسهل فى النفـاذ إلى الأشياء ، وذكروا أن النفس هى التى « تمنح » الحـركة للحيوانات وهى كذلك الصفـة الجوهرية للحيـاة ، ولكن فريقاً من الفيثـاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا ان النفس هى غبار الهواء ، ومنهم من قال لا بل هى التى تحرك هذا الغبار ، أما أفلاطون فيتفق معهم بقوله إن النفس هى التى تحرك ذاتهـا ، والحركة عنده هى أهم خاصية للنفس ، وأن كل شىء يتحرك بالنفس لـكن النفس تتحرك بذاتها . ويذكر ارسطو أن السبب فى قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركا إلا وهو نفسه يتحرك ، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك . ولم يفطنوا إلى أن الذى يحرك غير الذى يتحرك ، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة فى النفس تلقائية وألفوا النفس مما تتألف منه المادة.

ننتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهى الإحساس الذى تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة . والإحساس طريق المعرفة فمن حيث قولهم ان الـكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشبيه يدرك الشبيه ، ولذلك فقـد جعلوا النفس تتـألف من العناصر التى تدركها . فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عنـاصر ، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية ؛ ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية . وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه فى طبيعة

العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات . ويذكر أرسطو رأياً لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالمة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه ، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلي والظن والإحساس بالأعداد . فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء . والنص الذي يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض ، وتفسيره أن نفس « الحيوان بالذات » أي نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادىء الأولى التي توجد في عالم المثل خضوعاً للمبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، ففي عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق ، وهذه هي أصول الأشكال الهندسية أي مثلها ولما كان الجسم المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق ، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم « الحيوان بالذات » أي العالم ، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركب النفس مما يتألف منه الجسم ، وشيء آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد ، فهناك الواحد وبعده الإثنان وهي تقابل الطول ، والثلاثة وهي تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق — فكأن النفس حاصلة على مبادىء الأجسام المعبر عنها بأعداد ، ولذلك فأرسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التي يتركب منها الجسم ، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر ، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في المادة ، وإذن فمذهب أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ويشذ عن هؤلاء جميعاً أنكساغوراس القائل بالعقل ، والذي ميز بين العقل والنفس ، فالعقل

عنده ـ على عكس ديموقريطس ـ علة للحس والنظام ، والحس هو الذى يوحد بين العقل والنفس ، ، أما العقل عند انكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقى وغير ممتزج ، واليه ترجع المعرفة وفعل التحريك . ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى انكساغوراس هذا وسمه بالغموض ، فهو ـ فى نظره ـ لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأى علة يعرفها ؟ فقد قال بالعقل ولكنه سكت عن تفصيل أى شىء بصدد العلة وطبيعتها .

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعا يحدون النفس بصفات ثلاث هى : الحركة والإحساس واللاجسمية ، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التى قالوا بها ما عدا أنكساغوراس . وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون أن الشبيه يدرك الشبيه فلابد أن تتركب النفس من سائر العناصر التى تكون موضوعاً لادراك الحس والعقل .

٥ ـ النفس ليست متحركة بذاتها : (١)

وإذا كانت النفس مصدراً للحركة ـــ كما يذكر أرسطو ـــ فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهى غير قادرة على تحريك نفسها ، ومن ثم فليست للنفس حركة ذاتية بل هى محرك غير متحرك ، تحرك الجسم المتصل بها ، إذ من المستحيل أن تكون للنفس حركة . . ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين فى موضع آخر ـــ أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة ، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول ـ أنه ليس من الضرورى أن يكون المحرك متحركاً .

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشىء على نحوين : فالشىء إما أن يتحرك بشىء آخر ، وإما أن يتحرك بنفسه : ـــ

(١) المقالة الاولى — الفصل الثالث

١ — فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود فى شيء يتحرك كالبحارة فى السفينة ، فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها ؟ ولكى يجيب أرسطو على هذا التساؤل ، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا فى كتاب الطبيعة ، ويقول : إن النفس لو كانت متحركة بواحدة أو أكثر منها لكانت النفس فى المكان بالذات ، مادامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا فى المكان .

٢ — فاذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض ، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم فى المكان ، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعى لتتحرك فيه فهى إذن لاتتحرك بذاتها .

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أى أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذى توجد فيه وهو الذى يتحرك فى الحقيقة ، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض .

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف ديمقريطس فيقول إنه كغيره من فئة الفلاسفة التى ترى أن النفس تحرك الجسم الذى تحل فيه على النحو الذى تحرك به هى نفسها ، فعنده أن الذرات الكروية التى تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً فى سكون فتندفع منها الجسم كله وتحركه وهذا يعنى أن ديمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم ، فيتساءل أرسطو رداً على ديمقريطس بقوله : إذا كان السكون ظاهرة نشاهدها ونلمسها بالحس فكيف يكون فى مقدور النفس — أى الذرات التى تتحرك حركة تلقائية — أن تحدث السكون ؟ هذا مايصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثا للسكون ؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفى التلقائية ويبطل مع انتفائها التحريك بالطبع أو القسر .

وأفلاطون أيضاً على هذا الرأى فهو يفسر تحريك النفس للجسم تحريكا طبيعياً ، إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا لأنها متداخلة معه . فهو - أى أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقا للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزياً بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة ، وإذن فقد تصور النفس مقداراً .

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من محاوراته : أن نفس العالم من نوع طبيعة العقل ، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذى شبهها به واحد متصل كفعل التعقل وكموضوع هذا التعقل ، وهى المعقولات ؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل ؟ فكأنه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه ، فهو يقول : إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضاً . إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان — ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول ، وهو أن النفس عقل يتحرك قائلا : إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس مقداراً منقسما فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط . ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل ، فكيف يدرك المنقسم — أى النفس ذات المقدار — كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات ؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن العقل وفعله وموضوعه ، فيبين لنا أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية ، وما دام هذا التعقل دائما لزم أن يكون موضوعه دائما أيضا . ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر فى تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها . وعلى ذلك فإن العقل يبدو لنا فى حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقوفاً أكثر من كونه حركة وهذه هى الصفة الغالبة للتعقل الإلهى .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشا كل تنتج عن موقف من يقولون : إن النفس متحركة بذاتها ، فهو يذهب إلى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن مايتحرك بالقسر لايجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها . ومن ثم فهي حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة .

ويقولون أيضا : إن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها ن تفارقه ، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون ، ويستمر في عرضه لهذا الرأى بقوله . أن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلا ، وينتهى إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذى يتحرك حركة دائرية . وهم فى بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذى جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح .

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود فى دراسته للحركة فى كتاب الطبيعة ، ويجعل رأيه فى آخر الفصل بأن يقول لنا ان هذه المشا كل التى يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما ، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضرورى إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل ، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك ، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق ، وهم يعنون أيضاً بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذى تحل فيه : ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل فى أى بدن لا فى بدن معين فهم لايقولون بنفس معينة لبدن معين .

٦ ـ النفس ليست ائتلافا وعددا متحركا بذاته (١)

يتناول أرسطو فى هـذا الموضع من الكتاب الرد على مذهبين : أولا يرد على أنباذوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف ، وأنباذوقليس يفسر هـذا الائتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد ، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد . ويرد أرسطو على هذا المذهب بقوله : إن الائتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء الممتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هـذا الائتلاف فلن يخرج عن كونه تأليفاً أو تركيباً أو مزجا ، فإن النفس ستكون كالجسم المركب من الأضداد . وكأن أرسطو يقول : ما الذى يدعونا إلى تمييز نفس الكائن عن جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم ؟ ولما كانت النفس غير الجسم فإن المذهب غير صحيح ، وكذلك فإن التحريك لا يأتى من الائتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصـدر الحركة . ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الائتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل . ويفرق أرسطو بين معنيين للائتلاف : ـ

المعنى الأول هو تجانس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخـول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهـذا ما يمكن أن نعبر عنه بالمركب الكيميائى والمعنى الثانى للائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة والنفس ليست ائتلافا بأى من هذين المعنيين ، لأنها ليست مقدارا وليست تركيباً لأجزاء الجسم . إذ أنها لو كانت كذلك ففى أى جزء من أجـزاء

---

(١) المقالة الاولى — الفصل الرابع .

الجسم تحل ! وأيضاً سيكون العقل على هذا النحو — وهو النفس الناطقة — مركباً . ولن تكون النفس أيضاً تناسبا فى المزاج لأن التناسب فى اللحم غيره فى العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب فى المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الائتلاف هى علة هذا المزج ، ويثير هذا المذهب صعوبات منها : كيف يمكن لنا أن نفسر الائتلاف كما يقول به أنباذوقليس فهل هو النفس أم أنه شىء آخر ينضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف — الذى هو علة الامتزاج — صدفة أم غير ذلك ؟ وإذا كانت النفس شيئاً آخر غير المركب أو الممتزج فلماذا تتلاشى فى نفس الوقت التى يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى ؟

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافا ولا يمكن أن تتحرك دائريا بل تتحرك بالعرض ، فإن قيل إنها تتحرك بنفسها فإن ذلك يعنى أن الموضوع الذى تحل فيه حينما يتحرك فى المكان تتحرك النفس معه فى نفس المكان ، إذ أنها لا تتحرك بذاتها فى المكان . ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تغضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس ، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون فى النفس بل إنها تارة تنتهى إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها ، فالإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهى إلى الحركة عن طريق الحواس .

ويلخص أرسطو رده على مذهب أنباذوقليس بقوله : إن النفس لا تتحرك ومن ثمة فهى أيضاً لا تحرك نفسها ، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى

موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول « إنه فيما يختص بالفعل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً لا يخضع للفساد ، ويفسر قوله هذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوالا للعقل بل للمركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أو ذاك ، أما العقل نفسه فإنه لا يفسد لأنه أكثر ألوهية ولأنه لا ينفعل وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد اتجاه الإسكندر الأفروديسى فى تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق ، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس .

وينتقل أرسطو فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى الرد على مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه ، فيرد على هذا بخمس اعتراضات .

الاعتراض الاول : إذا كانت النفس عدداً فهى إذن مؤلفة من وحدة عددية ، فبماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة ؟ إذ أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضها البعض الآخر فكيف إذن نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك ، وإذن فافتراض أن النفس عدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها ، والتباين ممتنع فى الوحدة المتماثلة التى فرضوها وهى العدد ، وإذن فالنفس ليست عدداً يحرك نفسه .

الاعتراض الثانى : إذا كانت النفس واحدة — وهم يقولون : إن السطح يتولد من الخط ، والخط يتولد من النقطة — فإن حركات وحدات النفس تكون خطوطاً لأن النقطة وحدة تشغل موضعاً ، ويجب أن يكون عدد

النفس عندئذ فى جهة ما ، أى له موضع ويشغل حيزاً وهذا مستحيل فالنفس ليست جرمية .

الاعتراض الثالث : إذا طرحنا عدداً من عدد آخر ، فإن باقى الطرح يكون عدداً مغايراً للمطروح والمطروح منه ، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقى بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقسام كما هو الحال فى دودة الأرض وفى فسيلة النبات « العقلة » .

والاعتراض الرابع والخامس : يقومان على نفس الأسس التى تقوم عليها الاعتراضات السابقة والغرض من هذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عدداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنها ليست عدداً يحرك نفسه .

٧ — نقد مذاهب القدماء فى النفس (١)

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى الفصول الأخرى ، ويستأنف الرد على زينوقراط وأنباذوقليس ، فيقول رداً على الأول : إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس ، فبالضرورة لابد أن يشغل جسمان مكاناً واحداً بعينه ، ما دامت النفس جسما . وينتهى أرسطو إلى القول : بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأفعالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قبلنا آراء هؤلاء الفلاسفة .

---

(١) المقالة الاولى . الفصل الخامس .

ويلخص آراءهم فى النفس بقوله : إن بعضهم عرف النفس بأنها أولى مايحرك ، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفها البعض الآخر بأنها ألطف الأجسام، وقالوا عنها جميعا إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئا واحداً ، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس، إذ كيف تدرك النفس مثلا الله وهو غير عنصرى ، وكيف أيضا تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف معين كما يقول أنبا ذوقليس ؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس ، وهذا مستحيل . والأمر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذا النوع ، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية، كما أن المقولات أيضاً وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية .

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلا : بأنه حسب أنبا ذوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلا ما دام الشبيه يدرك الشبيه اذ كيف نسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية ؟ وأيضاً ليس الله حاصلا على مبدأ الكراهية فكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها ؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس . ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل . وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس . ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات ، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة الى ماهو أبعد نطاقاً منها . وشىء آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التمييز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها .

وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنبا ذوقليس بصدد النفس إلى استعراض آراء الأورفيين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذى قال بأن العالم ملىء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه، فلم يقصد طاليس أن يجعل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذى فسر به الموجودات مادة حية تغشاها الحياة فى كل مظـــاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة ، فقوله : إن الآلهة منبثة فى العالم يقصد به أن الحيـــاة منبثة فى المـاء وفى سائر تحولاته .

وينتهى أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر ، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وليست منقسمة إلى أجزاء لأنها إذا كانت منقسمة فما الذى يجمع بين أجزائها ويوحد بينها ؟ ويظهر أن النفس هى التى تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقته تبدد وفسد، فالنفس إذن هى المبدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معاً .

ويشرح أرسطو بعد هذا فى التدليل على ماسبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس ، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجود النفسى فى النبات قائلا : إن النفس بكاملها توجد فى أى جزء يبتر من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة .

٨ — تعريف النفس وقواها ووظائفها : (١)

وينتقل أرسطو فى هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها ، ويمهد للتعريف الأول للنفس بالتميز بين أنواع

---

(١) المقالة الثانية — الفصل الأول والثانى والثالث .

الجوهر : فالهيولى جوهر ، والصورة جوهر والمركب منهما جوهر أيضاً ، ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول . وينتهى من مناقشة معانى الجوهر إلى وضع تعريف أولى للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات .

ولما كانت النفس كمالا لجسم له طبيعة معينة خاصة به ، فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم غير الجسم الذى أعدت له . ويتضمن هذا الموقف نقداً لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحل فى بدن حيوان وتتعاقب فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ . ويقول أرسطو معقباً على هذا الرأى : إن أى شىء لا يقبل أى نفس كما اتفق ، فكمال أى شىء ينشأ فيما هو هذا الشىء بالقوة ، أى فى الهيولى الملائمة له ، فالنفس ضرب من الكمال ، وصورة لما هو بالقوة المستعد لقبول طبيعة معينة .

وبعد ذلك يمهد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول : إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس فى أن الأول حاصل على الحياة ، وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد فى النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بهما الزيادة والنقصان بنسبة مرسومة ، فالنبات ينمو فى جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادراً على امتصاص الغذاء ، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى . وإذن توجد الحياة فى النبات وفى جميع الكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء وإذا تدرجنا فى مراتب الحياة بعد النبات نجد تدرجاً فى الوظائف ، ففى الحيوان نجد الإحساس أساس تكوينه ، والنفس فيه أى فى الحيوان هى مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال وهى كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى ، وهذه الوظائف الحيوية

الموجودة فى الحيوان هى قوى التغذى والحس والفكر والحركة ، ويضاف إليها التخيل والنزوع لأنهما متعلقان بالإحساس.

ويستدرك أرسطو أخيراً فيقول : « أما فيما يختص بالقوة النظرية أى بعقل الإنسان فإن الأمر ليس واضحاً ، وأن هاهنا نوعاً آخر من النفس، تختلف عن النوعين السابقين . وأنها وحدها - أى نفس الإنسان الناطقة - هى التى يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأزلى عن الفاسد ، **ولو ان هذه المفارقة عقلية لاجسمية** أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهى فانية . وكأنه لا يعترف العقل بالشخصية الفردية المبينة لكائن حى له نفس وجسم معين .

وبعد هذا التفصيل لأنحاء الحياة للكائنات الحية ، يضع أرسطو تعريفه الثانى للنفس فيقول : « إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك فى المكان » ، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال ، من نباتية وحاسة وناطقة — ويفصل أرسطو قوى الحياة فى النفس أى القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة ، ففى النبات نجد القوة الغاذية فقط ، وفى الحيوان نجد الغاذية والحس والقوى النزوعية ، والنزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة . ونجد عند بعض الحيوان قوة الحركة وتوجد جميع هذه القوى فى الإنسان مضافاً إليها قوة التفكير والعقل . وإذن فكل نفس داخلة فيما يليها ، فالنفس النباتية داخلة فى الحيوانية ، والإنسانية والحيوانية داخلتان فى الإنسانية كما يدخل المثلث فى المربع ، وتترتب قوى النفس بحيث توجد الغاذية بدون الحاسة ، ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغاذية ، والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغاذية والحاسة .

٩ ـ النفس النباتية . (١)

يفصل أرسطو الكلام فى النفس النباتية أو القوة الغاذية ـ فيقول إنه قبل البدء فى البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية ، يجب أولا أن نحدد فعل هذه القوى ، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلا من القوى ، ويجب أن ندرس قبل هذا مايقابل هذه الأفعال ، أى موضوعات الفعل للقوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس والمعقول ، ونبدأ أولا بتفصيل القول فى الغــــذاء والتوليد : النفس الغاذية أول قوى النفس وأهمها ، ومنها توجد الحياة فى جميع الكائنات ولها وظيفتان ، التوليد والتغذى ، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حى كامل هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به ، فالحيوان يلد حيوانا والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحى فى الكامل الأزلى والأبدى بحسب طاقته ، لأن هذا هو الموضوع النزوعى لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعى . فالتوليد إذن غائى ، أى أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزليين بل بالاستمرار فى خلق أفراد متشابهين بالنوع .

ويرجع إلى النفس النباتية أيضاً الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشىء لايزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شىء يتغذى إلا إذا كان حياً ، وفيما يختص بالنمو نجد أن فى جميع الكائنات الحية حداً وتناسباً فى المقدار والنمو ، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس ؛ وإلى الصورة لا إلى الهيولى ، من حيث أن النفس علة ومبدأ للجسم الحى وهى علة من حيث أنها

---

(١) المقالة الثانية ـ الفصل الرابع .

أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة . والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدوداً معينة فى النمو بحسب صورة الكائن الحى أى النفس . ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى ، ويفصل القول فى هذه الوظيفة وفى الغذاء والمغتذى ، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء : رأى يقول إن الضد غذاء الضد ، فالماء غذاء النار على حين أن النار لاتغذى الماء ، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر مغتذى ، هذا هو الرأى الأول فى الغذاء ، أما الرأى الثانى فقد ذهب اليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه ، فكأن الشبيه غذاء الشبيه . ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح ، « الضد غذاء الضد » ، أم « الشبيه غذاء الشبيه » . يبدأ بالفحص عما نعنيه بالغذاء أهو مايضاف إلى المغتذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر ، أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم ، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم ؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله : إن مبدأ أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم ، وأما المبدأ الآخر وهو أن ـ الشبيه يتغذى بالشبيه ـ فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم ، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين . والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد ، أى توليد كائن شبيه بالمغتذى .

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء ، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل : الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس ،والثانى

مابه الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة للنفس النباتية ، إذ هى تهضم الغذاء ، والثالث ما يغذى الكائن الحى وهى النفس الأولى أى النباتية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمغتذى .

١٠ ـ ماهو الاحساس (١)

إن الإحساس ضرب من الاستحالة ، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون أن تكون له نفس . ويتساءل لماذا لاتكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية ، أو بمعنى آخر لماذا لايحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية ؟ ويضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يجعلون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى ، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لاتوجد فى العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط ، وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقـوة ومحسوس بالفعل . وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس ، إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعـل فى عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس وعلى هذا يمكن الرد على الرأى الذى ساقه أرسطو فى بداية كلامه عن الإحساس وهو أنه من الممكن أن تكون أعضاء الحس هى موضوعات الإحساس .

والمحسوسات جزئيـة وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكلية التى

---

١ ـ المقالة الثانية ـ الفصل الخامس

تتوقف على إرادة الشخص ، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجي . وينهى أرسطو كلامه فى هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هى القوة ، كما أن ملكة المحسوس هى الفعل فتنفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه .

١١ - موضوعات الاحساس(١)

بعد أن بين أرسطو ماهية الإحساس ، وعلاقته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، الأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة ، وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوساً بها جميعاً ، فالاول أى الخاص كاللون للبصر وكالصوت للسمع . أما الثانى أى المحسوسات المشتركة ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ؛ فإننا ندركها بعدة حواس فى وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض ، كقولنا: إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلا ، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فندركه بالعرض أيضاً ، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضا ، وكقولنا أيضاً إن المر أصفر ، فإن الموضوع المحسوس هنا وهو المر مدرك بحاسة واحدة وهى الذوق وأن طبيعته الذاتية هى كونه مر المذاق لا كونه

---

(١) المقالة الثانية . الفصل السادس

أصفر اللون . فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست فى الأصل من مكونات المرارة المدركة بالذوق ، وإذن فالأصفر بالنسبة للمرارة محسوس بالعرض .

١٢ ـ المحسوسات الخاصة : (١)

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس ، وقال : إنها على ثلاثة أنواع أخذ يتكلم عن كل قسم منها على حدة . فيبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول فى نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها ، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس ، ويشير أيضاً إلى الحواس الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، ويقابلها من حيث المحسوسات : المرئى والصوت والرائحة والطعم والملموس على التوالى ، ويضع أرسطو قاعدة عامة ، وهى أنه لا يوجد تماس بين المحسوس وعضو الحس ، إذ بينهما متوسط ، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق بصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس ، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة ، ومن ثم فلا يدرك الشىء المذاق أو الشىء الملموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوتى الحس الخاصتين بهما ، وتارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة . وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين « هوبز » .

(١) **البصر والمرئى** : وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار

---

(١) المقالة الثانية . الفصل السابع

للألوان إلا مع وجود الضوء ، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدونه لا يتم الإبصار، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم « المشف » ، فالضوء إذن هو فعل المشف ، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلا ثم يحرك هذا المشف ـ وهو متصل ـ عضو الحس ، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجد بالضرورة لكى يتم الإبصار ، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة . إذ أنهما لن يحدثا الإحساس بمماسة عضو الحس مباشرة ، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما ، فيحرك بدوره عضوى الحس المقابلين أى الأذن والأنف . فإذا وضعنا المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقاً أو مماساً لعضو الحس الخاص به ، فلن يحدث إحساس أبداً . ويذكر أرسطو فى هذا الموضع من كتابه : أن الأمر فيما يختص باللمس والذوق هو كذلك ، على الرغم من أنه سبق أن قال فى موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسين .

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول : إنه فى الأصوات الهواء ، وفى الروائح لا اسم له ، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة بين المشف واللون .

١٣ - (ب) السمع : (١)

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها ، فلكى يكون هناك سمع يجب أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) ـ مايحدث الصوت أو القارع والمقروع . (٢) ـ ثم المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع . (٣) ـ ثم أداة السمع أى الأذن ، ولن يتم سماع صوت بدون هذه الشروط الثلاثة .

---

(١) المقالة الثانية ـ الفصل الثامن .

فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء ، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن . ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع ، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن ، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن .

١٤ ـ (هـ) الشم والرائحة : (١)

موضوع إحساس الشم هو الرائحة ، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان ، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان . ذلك ان إحساس الإنسان بالروائح ضعيف ، ويحصل الشم أيضا بالمتوسط ـ وهو الهواء والماء ـ لا بالمماسة بين المشموم وعضو الشم ، والإنسان لا يشم بدون تنفس .

١٥ ـ (د) فى الذوق والطعم : (٢)

يقول أرسطو : إن قوة الذوق هى ما كانت كذلك بالقوة ، وأن الشىء المذاق هو العلة التى تخرجها إلى الفعل . ويذكر أيضاً أن المذاق نوع من الملموس ، وهذا هو السبب فى أنه لا يدرك بالجسم المتوسط الغريب . فكما أن اللمس لا يحتاج الى متوسط ، فكذلك الذوق لا يحتاج إلى توسط الهواء والماء ، مثل المرئيات أو المسموعات . وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر. ويقول : إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهى ليست بحاجة إلى متوسط ولكن أرسطو

---

(١) المقالة الثانية — الفصل التاسع

(٢) « « — « العاشر

سيعود فى الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأى ، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكى يتم الإحساس باللمس والطعم .

١٦ - (هـ) فى اللامس والملموس :[(١)]

اللمس أكثر الحواس دقة فى الإنسان ، وبدون اللمس لا يستطيع أن يعيش أى حيوان . ويتساءل أرسطو فى مستهل كلامه عن اللمس عما إذا كان الإحساس اللمسى يرجع إلى عدة حواس تختص به ؟ وعما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم ؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة ؟ وهو يرد على تساؤله قائلا : « إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد » . فالتضاد بالنسبة للبصر مثلا ، هو البياض والسواد ، وبالنسبة للسمع الحاد والغليظ ، وللذوق ، المر والحلو ... أما الملموسات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللمس فى وقت واحد ، كالحار والبارد ، واليابس ، والرطب ، والصلب واللين ، وهكذا نجد للمس موضوعات متعددة ، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها ، وكذلك فبينما نجد أن لكل حس خاص حاملا أو متوسطا معينا ، - فالصفات التى ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت . . . - نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط فى اللمس لأنه لا يوجد بعد بين إحساس اللمس والملموس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها . بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللمس وكيفية إدراكه لموضوعه أى « الملموس » ؟ . ويعود أرسطو فى هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللمس فى الفصل العاشر ، فيذهب إلى أن اللحم المتحد

---

(١) المقالة الثانية — الفصل الحادى عشر

اتحاداً طبيعياً بالكائن الحى هو المتوسط لقوة اللمس ، وبذلك يؤيد قاعدته الأولى، وهى أنه لا تماس أبداً بين المحسوس وعضو الحس، إذ يوجد بينهما دائما متوسط حتى فى حالة اللمس ، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللمس ترجع إلى الأعصاب المنبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم . وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا الرأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس .

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول « إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد ، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط ، تماماً كما ندرك المسموع والملموس والمشموم، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمشمومات إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه ـ نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالملموس والمذاق إنما يتم عن كثب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك . أما فيما يختص بالملموس والمذاق ، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كثب ، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه ، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائما ، رغم أننا لا نلحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللمس » .

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشمومات لأن المتوسط يحدث فينا أثراً معيناً ، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب المرء على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان ، بل تتم الضربتان فى آن واحد . ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم ، فلا يحدث الإحساس أبداً فى أى حالة بتماس عضو الحس للمحسوس . ولما كنا لا ندرك

مايوضع على عضو الحس مباشرة وندرك مايوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس وليس اللحم هو عضو اللمس نفسه .

والإحساس اللمسى - كغيره من أنواع الإحساس الأخرى - ضرب من الإنفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل ، يخرج عضو الحس — وهـــو الجزء الذى به اللمس — من القوة إلى الفعل .

ويتحدث أرسطو أيضا عن طبيعة الحاسة نفسها بعد أن ذكر لنا ، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط ، فيقول : إن الحاسة نفسها ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة فى المحسوسات ، ففيها الحار والبارد ، واليابس واللين بدرجة متوسطة . وهذا هو السبب فى أن الحس يحكم على المحسوسات ، ذلك لأن ماهو متوسط بين ضدين يكون أقدر على الحكم على أيهما ، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الالتقاء الأكثر اقترابا من كل منهما .

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعل ، بل كليهما بالقوة ، فكذلك فى أعضاء الحس الأخرى ، وفى اللمس أيضاً يجب ألا يكون العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطا بينهما لكى يدرك عضو الحس مايزيد على هـــذا المتوسط أو ما ينقص عنه فى درجة الحرارة.

١٧ - عن عمل الاحساس بوجه الاجمال (١) :

يقول أرسطو : إن الحاسة فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب . وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة

(١) المقالة الثانية ــ الفصل الثانى عشر .

لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهى بين العضو والقوة فهما فى نظره شيء واحد من حيث مفهومهما . والفرق بينهما هو أن العضو الحاس ذو كم جسمى ، أى أنه مقدار ما وامتداد فى المكان على حين أن قوة الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقداراً أو كما ، بل هى « صورة ما » .

وإذن فأرسطو يلخص هنا ماسبقت الإشارة اليه فى الفصول السابقة ، ويتكلم فى هـــذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذى لايتم بدونه أى إحساس ، ويقول : إنه جعل الإحساس قوة لكى يجعل منه مبدأ قادراً على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس الخارجى .

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع ونقيضه . فالبصر حاسة للمرئى واللامرئى (الظلام) فالظلام لامرئى بالنسبة لقوة الإبصار ، والسمع حاسة للمسموع واللا مسموع (السكون) والمسموع هو الصوت واللا مسموع قد يكون انتفاء الحركة فى الهواء وهو المتوسط الناقل للصوت ، وقد يكون أيضاً صوتاً خافتاً تحت عتبة الإحساس السمعى أو مصاكة أى صـــوتاً شديداً يعطل حاسة السمع . والشم حاسة للمشموم واللا مشموم أى ماله رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة الشم . وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللا مطعوم وهو ماله طعم ضئيل جداً أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجه شديدة مفسدة للذوق . أما اللمس فهو حاسة الملموس واللا ملموس ونعنى باللاملموس ما تكون فيه الصفات الملموسة ضعيفة جداً كالهواء ، أو ماتشتد فيه هذه الصفات فتفسد آله اللمس .

١٨ ـ فى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة : (١)

يتكلم أرسطو فى هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة ، فيشير أولا إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة فى أى كائن حى ، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال ، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذى . وكذلك فإن بقاء النوع فى أفراده يرجع بالضرورة إلى التوليد ، وهو مبدأ للقوة الغاذية . أما الإحساس فلا يوجد إلا فى الحيوان ، وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها . ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكانا مرموقاً فى مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان ؛ ويقول أيضا إن الكائن يجب أن يكون مركباً لكى يوجد فيه اللمس ، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات ، فإذا لم يكن فى الحيوان إحساس باللمس فانه سيعجز — إذا حصل تماس مباشر — عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانتفاع بها ، فلن يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه ، ولذلك كان اللمس ضروريا للكائن الحى أكثر من أى حاسة أخرى ، وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء ، والغذاء هو الجسم الملموس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس . وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونهما . وكذلك فان الصوت واللون والرائحة لاتغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر فى الحيوان كالذوق واللمس، ووجودها — بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها — هو من قبيل الأفضل لا الضرورى ، وذلك لكى تدرك الحيوانات الراقية ، المحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس، كما هو حاصل فى اللمس. ويعود أرسطو فيستدرك فى نفس

---

(١) المقالة الثالثة ـ الفصل الثانى عشر .

هذا الموضع : قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضرورى فى الإحساس باللمس أيضا ، فالمماسة تكون للحم لالحس اللمس ، الذى يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس ، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط . فالمتوسط إذن محرك ومتحرك .

١٩ — وظيفة اللمس الرئيسية (١)

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أى حاسة أخرى ، واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة . وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو الرأى الشائع ، فاللمس يحصل بمماسة المحسوسات نفسها . فكأنه فى آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراده للرأى المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس ، ولذلك فان الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس ، وقال مؤكداً : إن أرسطو يرى أن الملموس لايدرك بمتوسط . ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو فى آخر صفحة من كتاب النفس - وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع — يدل على تردده فى الأخذ برأيه هو ، وتعميم وجود المتوسط فى كل حاسة حتى فى اللمس . ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجوداً عند الأطباء وغيرهم فى ذلك العصر ، ويلاحظ أن جالينوس متأخر جداً عن أرسطو . ولهذا فالرأى ليس له . ويقول أرسطو إن عضو اللمس لايتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعاً ، وهذا

(١) المقالة الثالثة — الفصل الثالث عشر .

الرأى غريب بعض الشيء بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية .

ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس ، فاستعمال العين فى الإبصار بصفة دائمة يجهدها وقد يقضى عليها .

٢٠ ـ الحواس الباطنة : الحس المشترك والتخيل والذاكرة :

(١) الحس المشترك (١) :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به ، فهل يكون للمحسوسات المشتركة ــ قياساً على هذا ـ عضو حس خاص بها ؟ يبدأ أرسطو فينفى وجود هذه الحاسة السادسة ، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحـــد خارجى . أما وظائف الحس المشترك فمنها : إنه يقابل الموضوع الذى يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها فى وحدة ، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد ، فالشكل يرى ويلمس مثلا ، فإذا أخذنا تفاحة فاننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات : إذ هى مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها ، وهى ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها ، وهى مشمومة بحاسة الشم ، من حيث ان للتفاح رائحة خاصة ، وهى مذاقه أيضاً باللسان . فما الذى يجمع بين هـــذه الإحساسات كلها ، ويدرك أن لها حاملا واحداً هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقى الذى نطلق عليه اسم « التفاحة » ؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات المؤتلفة المكونة للتفاحة . فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك .

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكى ندرك طبيعة موضوع معين . فإذا جعلنا مادة ، السكر ، مثلا موضوعاً لإدراكنا الحسى ، فإننا نحكم بأن هذا الشكل الأبيض حلو ، فالجمع بين الاحساس البصرى وبين إحساس الذوق فى موضوع واحد هو السكر ، لابد إنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة ، وهى الحس المشترك .

وأمر آخر هو أننا بالحس المشترك نحكم على التغاير الموجود بين الإحساسات الخاصة ، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغايرة وإدراك هذا التغاير يجب أن يكون بقـــوة واحدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران ، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا تدرك الحلو وحده أو الأبيض وحده .

وأيضاً فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس ، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك ، الإحساس بالإحساس ، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتها ، وهى لاتدرك فى نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس ، فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك .

٢١ ـ (ب) التفكير والادراك والتخيل : (١)

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه ، فيقـــول :

---

(١) المقالة الثالثة — الفصل الثالث .

أن الإحساس يترك آثاراً تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها فى غيبة المحسوس . ولما كان هناك من الإرتباط الوظيفى بين الحس والتخيل ، فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكى يحدد وظيفة كل منهما :

١ — فالإحساس إما قوة أو فعل ، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد فى حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية فى غيبة الإحساس أو المحسوس .

٢ — الإحساس حاضر دائما فى الكائن الحاس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ — إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شىء واحد ، فيجب أن يوجد التخيل فى جميع أفراد الإنسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالانسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلا ليس عنده تخيل .

٤ — وبينما يكون الإحساس بصورة ما ، مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا .

٥ — فى الإحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أى أن الموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما فى التخيل فإن

هذه العملية متعلقة بإرادتنا ، فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير ، ولو أنه لايمكن أن يوجد بغير إحساس . وكذلك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإرادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة ، بينما تصدق هذه الحواس . والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صواباً أو خطأ .

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها فى الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهى إلى النتائج التالية وهى : -

اولا : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس .

ثانيا : أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .

ثالثا : أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

ويستطرد فى تفصيل النتيجة الأخيرة ، فيقول : إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، وعندما يحصل الاحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشىء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ . وكذلك فإن الخطأ يقع دائماً فى إدراك المحسوسات المشتركة .

فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً مادام الإحساس حاضراً ، ويكون صادقاً أو كاذباً إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضراً أو غائباً ، وتزداد نسبة الخطأ إذا كان هذا الموضوع غائباً .

وينتهى أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شىء آخر غير الإحساس وغير التعقل وغير الذاكرة - ولو أن الذاكرة قائمة على المخيلة ، فالمخيلة تقتصر على إدراك الصور ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شىء قد سبق إدراكه ، فهى تتعلق بالماضى -

يعرف أرسطو الخيـــال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية ، التى يستمد منها الخيال مادته لهذا فقد اشتق لفظ « فنطاسيا » أى الحس المشترك من النور ، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات . وعلى العموم فإن صور الخيـال تبقى فى نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات ، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات ، وهى كائنات حية لا عقل لها ، وكذلك قد تؤثر فى الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم .

٢٢ ـ النفس الناطقة : العقل المنفعل ، العقل الفعال

(أ) العقل المنفعل (١) :

العقل ليس كالحس ، فجميع الحيوان يحس ، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك. والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شبيهاً بهذه الصورة ، دون أن يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، ويجب أن يكون غير ممتزج .

وإذن فالعقل ـ أى ما به تفكر النفس وتتصور المعانى ـ ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر . وهو غير ممتزج بالجسم وليس له عضو خاص به ، إذ أن هذا يجعله ينفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد . وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يجعل النفس مكاناً للصور ، ولكنه يستدرك بقوله : إن هذا لا يصدق إلا على النفس الناطقة فحسب . ولن تكون أيضاً الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط . والعقل يختلف عن الحس ، إذ أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى ، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له ، أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله .

والعقل حينا يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيتسمى **العقل المستفاد** (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات ، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما ، لا كما كان قبل أن يتعلم أو

---

(١) المقالة الثالثة ـ الفصل الرابع .

يحصل على المعلومات ، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التى أدركها . وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجد أن العقل يدرك ماهيات هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة فى الخارج أم مفارقة .

والعقل هو بالقوة المعقولات ، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل أن يعقل ، والعقل معقول كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما يجرد صور الأشياء الهيولانية ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعقل فى أثناء ذلك ذاته .

لدينا إذن درجتان من درجات العقل : **العقل المنفعل** وهو ما سمى فيما بعد بالعقل الهيولانى أو المادى ، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة **والعقل المستفاد** وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل .

٢٣ ـ (ب) العقل الفعال (١) :

يميز أرسطو فى النفس بين العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل ، والعقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعاً وهو شبيه بالضوء الذى يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، وهو مفارق لا منفعل وغير ممتزج من حيث أنه فعل ، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو مبدأ الفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ، وهو علم بالفعل ، وهو وموضوعه شىء واحد ، وإذا كان العلم بالقوة متقدماً زمنياً على العلم بالفعل ، فإن العلم بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو . وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أبداً فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى ، ويقول أرسطو :

---

(١) المقالة الثالثة — الفصل الرابع

، وعندما يفارق يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر (١) . وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً » . فهل يقصد بذلك مفارقته للعقل المنفعل بعد تجريده للصورة المعقولة ، وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلا مستفاداً ؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس للجسم بعد الموت ؟ ويبدو أن الرأى الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول : « إنه يصبح عندئذ خالداً وأزلياً » ، وأنه « لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى للحياة قبل الموت » ، على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعاً لذلك بظروف الحياة . إذ أن العقل يقوم فى الأصل على تجريد الصورة الخيالية لتصبح موضوعاً للتعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل .

وقد أثارت العبارة الأخيرة فى الفصل الرابع جملة إشكالات. إذ ما معنى قوله : أننا بدون العقل الفعال لا نعقل ؟ إذا كان المقصود هو أن أى شىء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل ، فيكون العقل الفعال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائماً فى النفس أم أنه يوجد خارج النفس ؟ وإذا كان التفكير قائماً على الاحساس؛ فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل ، ويكون عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية — المستمدة من الادراك الحسي — لتكون مادة للتعقل . وإذن فالعقل الفعال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة .

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ — إذا كان خالداً وأزلياً، وكان بالفعل

---

(١) يقصد بالجوهر . الجوهر المشخص المركب من نفس وبدن .

دائماً — فإنه يجب أن يكون خارج النفس . وقد كان الاسكندر الأفروديسى أول من قال بهذا الرأى وتبعه فى ذلك المسلمون وغيرهم ، وجعلوا مركزه فى عقل فلك القمر . والواقع أنه حسب المبدأ الارسطى نجد أن آلة الادراك تكون دائماً قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتأثير موضوع الادراك فإذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائماً ـ سواء عقل أم لم يعقل ـ فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة . وإذا كان هذا العقل أزليا وخالداً فن أين أتى وما مصدره ؟ .

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائماً ، فإنه سيكون محركاً غير متحرك . ولأرسطو نص أوردناه فى الفصل الرابع من المقالة الأولى يقول فيه : « وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً ولا يخضع للفساد » . أما الصور الطبيعية الأقرب إلينا فإنها تخرج من المادة لتعود إليها . ويقول فى كتاب « تكوين الحيوان » : « إن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين » (١) .

وهنا يصادفنا إشكال هام ، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله : إن النفس لا تحل فى أى جسم معين لها بالذات ، وإذا كان العقل الفعال جزءاً من النفس فلا بد أن يتميز فى كل نفس فردية عن النفوس الأخرى ، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فان يفنى بفناء الجسم ، ولكنه غير فان ، فيبقى القول إذن بأنه ليس عقلا فردياً ، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة ، وهذا ما يؤيد تفسير الاسكندر ، وما يعطى لنا تفسيراً دقيقاً لمعنى المفارقة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات جمة حول حقيقة الاتصال الجوهرى بين النفس والجسم ، إذا كان مبدأ الادراك العقلى متعالى على التجربة مفارقاً لحياة الكائن الحى ـ أى الانسان ـ كل المفارقة .

(١) المقالة الثانية — الفصل الثالث .

٢٤ ـ التمييز بين العقل النظرى والعملى : (١)

العقل النظرى يدرك الماهيات ، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات ، وذلك بتجريده للصور المعقولة من الصور المحسوسة . وتتم عمليــة الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك ، بل أن الإدراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا . أما العقل العملى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها . وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد ، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم ، أو اللذيذ والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة ، أما العقل العملى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ماهية الشىء بأنها خير أو شر ، أى أن موضوع تعقل العقل العملى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية ، أما الحس فانه ينفعل بالصور الحسية .

٢٥ ـ موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل : (٢)

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس ، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها . ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة . فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شىء واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالفعل فى عملية الإحساس .

وأما من حيث المعقولات ، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئاً واحداً فى عملية التعقل . وهنا نعود فنذكر ماسبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة « الشبيه يدرك الشبيه » لاتنطبق هنا إلا عندما يتم الإحساس أو التعقــل ،

(١) المقالة الثالثة ـ الفصل السادس والسابع .

(٢) المقالة الثالثة ـ الفصل الثامن .

أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للاحساس بالقوة وكذلك المعقول والعقل، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التى يوردها فى مقدمة هذا الفصل على أنه تصورى المذهب .

ويفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة ، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة ، أى الأشياء . بالقوة ، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل .

والنفس تشتمل على قوه الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها ، بل المقصود هنا صور الأشياء ، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته ، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل .

ولما كانت الصورة لاتوجد مفارقة الأشياء التى هى صورة لها ، فان المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها . فالمعقول صادر عن المحسوس ، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فاننا لانستطيع أن نتكلم عن شىء أو نفكر أو نعقل ، فاننا فى غيبة الإحساس لانستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شىء ، فالتعقل يستند أولا على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس . ثم أننا لانستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخيالية ، فالأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها ، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لانستطيع الاستغناء عنها ، فكأنه يجعل فى العقل معايير لايستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة ... الخ .

وفى نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يخصص أرسطو الفصول ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، للكلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة فى الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس (١) .

٢١ — الموقف الأرسطى بصدد النفس — اجمال :

رأينا كيف أن النفس هى الصورة الحيوية للكائن الحى وأنها كمال أول لجسم طبيعى غير آلى وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة . ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها :

أ — **فالنفس النباتية** : وهى التى يسميها أرسطو بالنفس النامية ، وتوجد فى النبات ، ولها وظيفتان هما : النمو والتوليد . ويحدث النمو فى الكائن الحى بفعل الغذاء ، الذى يتحول إلى نوع مادة الحى ، ولكن هذا النمو فى هذا الكائن الذى يعتبر مركباً طبيعياً لايستمر إلى مالا نهاية ، بل يتحدد بحسب صورة النوع أى نفسه .

أما فعل التوليد فهو الذى يحفظ النوع فى أفراده .

ويلاحظ أن قوى النفس النامية توجد فى النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء .

---

(١) وهو يشير فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس ، ويبسط القول فى اللمس ووظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ماذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن اللمس فى الجزء الخاص بالحواس الظاهرة .

ب ـ **وأما النفس الحيوانية** : وهى التى تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس :

ظاهرة وباطنة ـ أما الظاهرة فهى الحواس الخمس ، أى البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

والحواس الباطنة هى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل .

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها فى الإنسان .

جـ ـ **واخيرا نجد النفس الناطقة** : والعقل فى الانسان قوة صرفة ، وهو لايدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق . وهو إما نظرى يدرك الماهيات فى أنفسها وإما عملى : يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغرى الناس بالميل اليها أو ينفرهم منها . وقد بينا كيف أنه لايمكن أن يتم أى إدراك عقلى إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ماهو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ماهو الفعل . وكذلك فان كل معرفة عقليه فانما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس .

وهذه الصور الخياليه هى مادة التعقل ، والعقل الفعال ـ وهو بالفعل دائماً ـ يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها للعقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلا بالفعل .

على إنه يجب الإشارة فى نهاية كلامنا عن « النفس » إلى الاتجاه الواقعى الذى حرص أرسطو على التزامه فى دراسة العلم الطبيعى الذى تندرج تحته دراسة النفس ، ذلك أنه ـ كما بينا ـ يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية ، فليست موضوعات العقل ، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحـــال عند أفلاطون . بل هى معانى يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هى صورة للجسم متحدة به اتحاداً جوهرياً .

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته ، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الأرسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو .

* * *

الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى

١ — الفلسفة الأولى ومركزها بين العلوم :

يبدأ أرسطو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن النـــاس جميعا يشتهون المعرفة بالطبع ، وعلامة ذلك ما نشعر به من لذة فى إحساساتنا ، فإننا نميل إليها لذاتهـــا لا لمنفعتها ، ولا سيا إحساسنا البصرى .. فنحن نفضل النظر على أى شيء آخر حتى ولو لم يـكن بقصد العمل . والسبب فى ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء.. ولما كان الإنسان حاصلا على ذاكرة تمـكنه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتـكون لديه « تجربة » . ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة .

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience.

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير . ولـكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة .

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلا على علم عملى بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكماً كلياً يصلح للتطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات .

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced.

فالحكم مثلا بأن هذا الدواء يشفى ، كالياس أو سقراط ، أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة ، أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الأمزجة المعينه ، هذا الحكم يرجع إلى الفن .

وكلما تقدم الإنسان فى مضمار الحضارة وتشعبت مطالبه ، تظهر أعداد من الفنون تبعاً لذلك : منها ما كان موجهاً للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجهاً لاشباع المطالب الضرورية ، ولا شك أن الفنون التى من الفرع الأول أقرب إلى الحكمة من تلك الفنون المنصبة على الضروريات ، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة . وعندما اكتملت هذه الفنون جميعاً اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المنفعة . وذلك فى البلاد التى تهيأ لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق . وهذا هو السبب أن الفنون الرياضية قد نشأت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون .

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا ، وقد حددناها مبدئياً بأنها معرفة العلل والمبادىء الأولى للأشياء ، لهذا فإن صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة ، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة ، وأخيراً فإن صاحب العلم بالمبادىء والعلل يعد حاصلا على أعلى درجات الحكمة .

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظاماً ارتقائياً بين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فكلما انصبت المعرفة على البحث عن العلل وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعلل البعيدة ، كلما اقتربت أيضاً من المثل الأعلى للعلم المطلق ، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية ، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة . ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل

الأولى للأشياء ، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذى يؤسس كل وجود وكل معقولية(١) .

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهى لأنه يبحث فى الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى ، أما العلم الطبيعى فهو الفلسفة الثانية ويليها العلم الرياضى . وهذه هى مجموعة العلوم النظرية التى تطلب فيها المعرفة لذاتها وهى أسمى من العلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

ويجمل أرسطو الاعتبارات التى كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلى :

١ — أن من يعرف الأشياء جميعاً بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شىء على حدة يكون أكثر حكمة من غيره ، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلى أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلى يعلم فى نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلى بالقوة .

٢ — أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث فى موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة .

٣ — وكذلك فإن الذى يعرف الأشياء بعللها ، يكون أقدر على التعليم من الذى لا يعلمها على هذا النحو ، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شىء .

٤ — وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق فى طلب العلم لذاته لا لنتائجه وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذى يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه فى الحكمة .

---

(١) المقالة الأولى — الفصل الأول من ص ٩٧٠ أ — ٩٨٢ ب

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجهل أى الارتماء فى أحضان المعرفة ، عن العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول ، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى .

٥ — وأخيراً إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شىء ثم معرفة الخير الأسمى فى الوجود كله .

٦ — وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة ، تبحث فى أكثر الموضوعات ألوهية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف وأنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود (١) .

٢ـ موضوعات الفلسفة الاولى :

إن أرسطو — كعادته فى بحث مشكلات العلم والفلسفة — يستعرض آراء السابقين وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم ، وقد أشرنا إلى مجمل مواقفه النقدية فى مجال العلم الطبيعى وعلم النفس .

وفى مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه ، فنراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادى فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب ، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادى عقلى يرجع إلى المادة والصورة . والوجود الواقعى ليس جزئياً فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كلياً فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون ، بل أن الوجود الحق إنما هو للجوهر المشخص. وكذلك ليس الوجود واحداً ثابتاً كما أدعى الإيليون،

---

(١) المقالة الاولى — الفصل الثانى — ص ٩٨٢ أ — ٩٨٢ ب

كما أنه ليس كثرة متغيرة كما ادعى هرقليطس ، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذى يستند إلى موجود أول أزلى فى قمة الوجود .

ا ــ فموضوعات الفلسفة الأولى إذن هى الوجود ومبادئه وعلله وصفاته الجوهرية (١) أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود فى المبررات التى تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هى عليه فى الواقع . فما الذى يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود ، وأن الفرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل (٢) . وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التى تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية ـ لا من الناحية المنطقية ـ فى أى تعريف ، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية . وبمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى فى علم الوجود هى البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما .

لقد أعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضاً أولية ثم حاول إثباتها ، والواقع أن المنهج الأفلاطونى بهذه الصورة إنما يبحث فى قيمة التعريفات بعد اتمامها . وكذلك فإن أصحاب العلم البرهانى يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها ، فلا يبقى إذن ـ كما يقول أرسطو ـ إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفاً من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذى يبحث فى مطلق الوجود . وإذا كان بارمنيدس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة فى

(١) مابعد الطبيعة المقالة السادسة — الفصل الرابع ـ فقرة ١٠٢٨ أ
(٢) م. س المقالة السابعة ـ الفصل الأول فقرة ١٠٢٨ ب

تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يفطن إلى أن ثمة علما جديدا تدور مباحثه حول هذه المشكلة، فكأنه أثار الجدل حول المشكلة لكى يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود، ويرتب قضاياه ويستعرض مشاكله.

ب — فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود، ولكنه ليس الوجود العرضى أو الاتفاقى أو الوجود المعبر عنه بالرابطة فى القضية، بل الوجود الذى تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت. فالوجود العرضى لا يصلح أن يكون موضوعاً لأى علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع، أما الوجود الاتفاق فهو معلول عرضى، وموضوع العلم يجب أن يكون ضرورياً، أما الوجود المعبر عنه فى القضية فهو يتعلق بالصدق او الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية. ولكن الوجود العرضى والاتفاق إنما يفترض بداهة وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع. وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات.

فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أى من حيث وجوده.

حـ — ويتعين على الفلسفة الأولى أيضاً أن تضع المبادىء الأولية أو البديهيات، أى المبادىء الكلية التى تعم جميع الموجودات والتى بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أى نحو. وهذه المبادىء هى: الذاتية والتناقض والثالث المرفوع، وهى مبادىء أولية وبديهية من حيث أنهما لا تفتقر إلى البرهان، ولكن تقام الحجة (١) على منكريها باستخدام برهان الخلف أى أى نثبت لهم أنهم حينما ينكرون هذه المبادىء فإنهم يقرون بصدقها فى نفس

(١) م. س — المقالة الرابعة — ف ٤ — ٧.

الوقت ، فتطلب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال « إنسان » فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون « لا إنساناً » . فكأنه يسلم ضمناً بأن ما هو إنسان ليس « لا إنساناً » ، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وأترابه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللا وجود فى شىء واحد يكون بالفعل ، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة . وأيضاً يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقاً وكاذباً فى نفس الوقت ، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب . والحس الصحيح لا ينقل إلينا عن شىء واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا ، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كمقوم لتحل فيها صورة أخرى . وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة مادام الشىء باقياً وأما الذى يتغير فهى أعراض الشىء فقط . وكذلك فإن القول بإجتماع الوجود واللاوجود معاً فى آن واحد إنما يؤدى إلى استحالة التغير والتحول بين الأشياء وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد انتهى إلى مذهب بارمينيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادىء الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى .

٤ — وليست الفلسفة الأولى علم الخير ، أو علم العلة الغائية ، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب ، وليس من وظيفتها أيضاً أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا الدائمة كما فعل أفلاطون ، بل هى تبحث فى تعيين الخصائص

المشتركة للموجودات كما هى فى الواقع المحسوس . فهى إذن العلم الكلى الذى يبحث فى الماهية فيدرس ماهو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتعين بفصل نوعى (١) .

ويجب ألا يظن الباحث فى هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب ، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود ، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون ، فقد سبق أن ذكرنا (٢) كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى فى محاورة السفسطائى ، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لايعد جنساً تكون الموجودات الأخرى أنواعاً تندرج تحته ، ذلك أن أوائل الأجناس هى المقولات ، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشترك بينها (٣) لا بالمعنى الذى أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنسا بحيث تصدر عنه سائر الموجودات ، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية فى مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير ، والمتناهى واللامتناهى ، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد .

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتغلق الباب أمام الجدل ، فالأضداد ليست مبادىء أولية ، ولكنها حالات وجودية للجوهر ، فإن الشىء يكون جوهراً قبل أن يكون متناهياً أو لا متناهياً ، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد ، ومن ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية للجدل (٤) .

---

(١) م. س المقالة الثالثة — ف ٣ — فقرة ٩٩٨ أ .
(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول .
(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة العاشرة — ف ٢ .
(٤) م س — المقالة الرابعة عشر — ف ٢ ـ فقرة ١٠٨٧ أ.

وإذا كان الوجود ليس جنساً وليس أحد طرفى الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول ، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالياس وهـذه الموجودات المشخصة هى التى تدرسها الفلسفة الأولى لإستخلاص مابينهـا من خصائص مشتركـة .

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلى موضوعاً للعلم وليس الجزئى المشخص فاقتضاه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغـير أصولا ثابتة معقولة وهذه الأصول هى المثل .

هـ - والواقع أن أرسطو يقرر أيضاً صراحة، أن موضوع العلم هو الكلى، فهل ثمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل الجوهر الجزئى المشخص الموضوع فى علم الوجود بينما يجعل الكلى موضوعا للعلم أى الموضوع الأول فى المعرفة ؟

إن أرسطو لايقصد بالكلى المثال الذى وضعه أفلاطون فى العالم المعقول والذى يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه . ولكنه يرى أنه لكى يقوم البرهان لا بد من وجود حد أوسط ، ولكى يكون ثمت حد أوسط لابد من وجود الكلى ، لأن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة غير أن الكلى الذى يتألف منه الحد الأوسط فى القياس البرهانى ليس من نوع المثال الأفلاطونى الموجود فى خارج الأشياء بل إن هذا المثال لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد (١) إلى جـوار المفرد المحسوس ، أما الكلى الذى يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة فى الحد الأصغر .

---

(١) والتعريف — عند أرسطو — لاينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة تحكمية فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول ، وكذلك فان الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة - المقالة السابعة ف ١٥) .

ونحن نحصل على الكلى المتضمن فى الحد الأوسط عن طريق الاستقراء مستخدمين فى ذلك الإحساس والفكر معاً ، فبالإحساس ندرك الموجودات الجزئية المفردة ، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها ، وعلى هذا يقوم العلم فلا يكون موضوعه الحادث الجزئى بل الكلى الضرورى ، بينما يكون الجوهر الأحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس . فلا يوجد تعارض إذن بين نظرية أرسطو فى المعرفة ونظريته فى الوجود .

لقد اتضح لنا إذن أن الحد الأوسط ليس من نوع الكلى الأفلاطونى بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهى وحدة حالة فى الأشياء (١) وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء (٢) .

وهذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية التى يشتمل عليها التعريف (٣) . كما ذكرنا .

ويتساءل أرسطو عما إذا كان الماهيـــة وحدة حقيقية ، إذ أنه بدون التسليم بوجود هذه الوحدة فى الماهية لا يكون الجوهر واحداً ، فاذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان له قدمان ، فما الذى يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ، ماهية واحدة وليس تأليفاً من حدين منفصلين ؟ وكذلك ما الذى يجعلنا نسلم بأن عبارة « حيوان أبيض » تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفاً من ماهية وصفة (٤) ؟ هذه إذن مشكلة خطيرة ، فهل نحصل على ماهية الموجود بأن نرص عناصره إلى جوار بعضها — كما يقول الذريون — أو أن للماهية وحدة حقيقية ؟

---

(١) ἓν κατά πολλῶν

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ٢ . ἓν παρὰ τά πολλά

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة السابعة — ف ٤ . فقرة ١٠٣٠ ب

(٤) م . س المقالة السابعة . ف ١٢ . فقرة ١٠٣٧ ب

ولكي نجيب على هذا التساؤل — بحسب مذهب أرسطو — يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشيء وما يتعلق بصورته أو ماهيته . فالأجزاء المادية للدائرة هي النقط التي تنقسم إليها ، أما أجزاؤها الصورية فهي الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل ، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هذه الأجزاء ما دامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة ، وكذلك أيضاً فإن الزاوية الحادة - وهي جزء من الزاوية القائمة — تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقيا عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة ، وكذلك فإن اليد لاحقة في الوجود على ماهية الجسم الحي مادام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم .

والواقع أنه يصعب التميز - في أي شيء - بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية ، فمن العسير مثلا أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين في ماهية الانسان . وقد استغل الأفلاطونيون هذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركين مكونات الشيء الأخرى كلها في الأجزاء المادية المحسوسة (١) .

وعلى أية حال فإن وحدة الشيء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته ، وإنما تتحقق وحدة الشيء عن طريق وحدة مكوناته المنطقية وهي الجنس والفصل . وهما لا يتحددان عن طريق مشاركة الجنس في الفصل، إذ كيف يشارك الجنس في فصول عدة متعارضة ،وكذلك

---

(١) م . س - المقالة السابعة — ف ١١

لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون الفصول متضمنة فى الجنس فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس. يبقى أن هناك نوعاً آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ « حيوان » ولفظ « له قدمان » لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معاً إلى موجود واحد، يبدو فى صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ « حيوان » فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة، وحينما نضيف إليه لفظ « له قدمان » فإنه يصبح موجوداً معيناً له صورة، أى يكون موجوداً بالفعل. وعلى هذا فالموجود الواحد الذى تتحقق وحدته فى التعريف المنطق يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة (١)، أى أنه يكون بالقوة أولا ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه. على أن ماهو بالفعل يجب أن يتقدم على ماهو بالقوة مطلقاً، فالانسان بالفعل متقدم فى الوجود على مكوناته إذ أن قولنا بأن لفظ « حيوان » فى تعريف الانسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالنسبة إلى سابق علمنا بما هو معين أى بالفعل وهو الانسان.

ومن ثم فلا ينبغى استخدام القسمة الأفلاطونية فى إقامة التعريف (٢) لأنها منهج لتركيب التصورات المنفصلة فحسب، فهى تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فكأنها تنتقل من الوجود بالقوة إلى الموجود بالفعل، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص أى من الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطونى.

---

(١) م. س — المقالة السابعة — ف ١٢ — فقرة ١٠٣٧ ب.

(٢) م. س — المقالة الثامنة — ف ٤ — فقرة ١٠٤٥ أ — راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف.

وهذا الحد البسيط الغير المنقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لايمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس (١) ولا يخطىء الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهيات مثله تماما كالإحساس بالنسبة المحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفكاراً مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدراكا مباشراً (٢) .

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف فى حركة الجدل ، وتكون المثل - التى تتجاوز نطاق المحسوسات - موضوعاً له ، بل أن هذا الحدس يوجد فى عملية الإدراك الحسى فهو حال فى الإحساس كما تحل الماهية فى الشىء (٣) . ونحن ندرك الكلى مثل « الإنسان » إدراكا حسياً وحدسياً من خلال الفرد المشخص : كالياس أو سقراط (٤) .

٣ - نقد النظرية الافلاطونية :

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة فى الجزئيات ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى . وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد استمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل اليه سقراط عن طريق الإستقراء وجعله موضوعاً لتعريفاته . وقد أخرجه أفلاطون من حيزه

---

(١) νόησις

(٢) كتاب النفس المقالة الثالثة — ف ٦ - فقرة ٤٣٠ ب

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة التاسعة — ف ٩ — فقرة ١٠٥١ ب

(٤) التحليلات الثانية - المقاله الثانية - ف ١٥ - فقرة ٧٠٠ أ

الأخلاقى لكى يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هى الكليات أو الجواهر المفارقة التى تقابل الماهيات المتضمنة فى التعريفات، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها تفسر بمشاركتها فى هذه المثل الكلية المفارقة . وقد حشد أرسطو جملة من الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل (١). ونجد قسماً منها فى محاورة بارمنيدس أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة المشاركة (٢).

وقد أوضح المعلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل فى التوحيد بين العلم والجوهر أو الكلى ، وترجع حججه بهذا الصدد إلى موقفين رئيسيين :

١ — إما أن تكون المثل موضوعات للعلم ومن ثم فلن تكون كليات أو جواهر .

٢ — وإما أنها جواهر الاشياء . ومن ثم فلا تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم .

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلى (٣) :

اولا : لايتحقق وجود الإنسان إلا فى لحم وعظم أى أن المادة من مكوناته الاساسية ، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للانسان لا

---

(١) راجع L. Robin, LaThéorie Platonicenne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote, Paris 1908

(٢) راجع للمؤلف — تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول .

(٣) مابعد الطبيعة — المقالة الأولى — الفصل التاسع — حيث نجد نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية ، وقد انتقدها أرسطو كذلك فى مواضع أخرى متفرقة من «مابعد الطبيعة» وأيضاً فى كتبه الأخرى ، وسنشير الى انتقاداته فى مواضعها .

يشتمل على المادة التي تعين تشخصه ، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوساً . فلا يبقى إلا أن افتراض وجود مثل مفارقة فيه معارضة لطبيعة الاشياء ، لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابقة لأفرادها في العالم المحسوس .

ثانيا : إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها ، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات - كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين - فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها . وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل ، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان له قدمان ، وأي تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء المعرف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد ، ولكننا نجد - إذا صدقت نظرية المثل - أن تأليف التعريف على هذا النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعرف ، ذلك أن لفظ « حيوان » يشير إلى مثال « للحيوانية » ولفظ « له قدمان » يشير إلى مثال آخر لذوي القدمين ، أي أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلي ومن ثم فإن المعرف أي « الإنسان » سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية (١) . وكذلك فإن الجنس « حيوان » لن يصبح جوهرا واحداً بل سيتفتت أيضاً لكي تتكون منه الأنواع ، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة ينبغي أن تكون في الذهن وليس في الخارج أي في الأعيان كما ذكر أفلاطون (٢)

ثالثا : لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفي لذلك أن نفترض أن الموجود المحسوس يشارك في الموجود بالذات

---

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٤ — فقرة ١٠٧٩ ب

(٢) م . س — المقالة السابعة — ف ٧٢ — فقرة ١٠٣٧ ب

فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتعين أن تظل دائماً عللا على نفس النحو ، أى تكون عللا ثابتة ، ومن ثم فهى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة ، وأسباب ظهور هذه الاشياء واختفائها . ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سبباً للثبات وعدم الحركة وليس علة للحركة (١) فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات ؟

ولن يكون هذا التأثير - بالطبع - عن طريق حلول المثل فى الاشياء ، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارق لا يحل فى المحسوس ، ولن تكون المثل كذلك عللا حركة الأشياء . إذ أنها معقولات ثابته أزلية وغير متحركة ، فضلا عن أن المفارق المجرد والكلى بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شيء جزئى أو إحداثه ، ذلك أن الشيء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئاً جزئياً آخر . فالمهندس مثلا هو الذى ينشيء البيت ، والإنسان هو الذى يلد إنسانا آخر وهكذا (٢).

ومن ثم فإن المثل الافلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الاشياء . ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الاشياء الجزئية مضافا إليها لفظ - فى ذاتها - بحيث أننا بدلا من أن نفسر وجود الاشياء فى الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها .

رابعا : أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نتائج منها - أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الاشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل . لأنه إذا كان ماهو مشترك بين عدد من الاشياء يسمى مثالا ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الانسان

---

(١) م . س - المقالة الأولى — ف ٧ — فقرة ٩٨٨ ب

(٢) م . س — المقالة الأولى - ف ٩ — فقرة ٩٩١ أ

يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً رابعاً ، وما هو مشترك بين الانسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنساناً خامساً وهكذا إلى مالا نهاية . أى أننا سوف لانقف عند حد معين ، أو بمعنى آخر سوف لانصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجاً وعلة لوجود أفراد الانسان : ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهـــذه هى حجة « الانسان الثالث » (١) .

خامسا : إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود فى العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للعلاقات وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية ، ولكن هذه كلها معان ذهنية لايمكن أن تقوم بذاتها فى الخارج ، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها ، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل فى العالم المحسوس .

ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة ، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين ، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تضيف أعداداً جديدة إلى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات ، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبقائها لمحتوى هذه الأشياء ، فهى وسط بين المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أياً منهما ، أى أنها لاتكون بحال جوهراً محسوساً أو جوهراً مفارقاً معقولا ، بل تنضاف كمحمولات للأشياء أو كتحديدات كمية لها .

سادسا : إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات فى المثل ليس إلا نوعاً من

---

(١) م · س المقالة السابعة — الفصل الثالث عشر — فقره ١٠٣٩ .

الاستعارة الشعرية ، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول ، وكأنه عالم خيالى عديم القيمة ، فيه من الموجودات الوهمية بقدر مافى العالم الواقعى المحسوس من أعداد للموجودات ، دون أن تكون لهذه الموجودات الخيالية أى فائدة فى نظام الوجود .

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح فى إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما ، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل فى المحسوسات لأنها مفارقة لها ، مغايرة لها فى الطبيعة وبعيدة عنها وكذلك فنحن لا نشعر بأى أثر للمثل فى إدراكنا للمحسوسات . والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو فى كتاب النفس .

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لاتصلح أن تكون مبادىء لتفسير وجود المحسوسات (١) . والواقع أن أرسطو قد استغل - إلى أقصى حد - الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة ، كما نجدها فى محاورة بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة من هذه الأزمة فى محاورتى « السفسطائى » و « فيليبوس » وأخيراً فى التعاليم الشفوية للأكاديمية .

٤ - الوجود الواقعى (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المثال الأفلاطونى واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعى فكيف إذن تصور هذا الوجود وعرفه ؟ .

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعى وعرفه بطريقين مختلفين :

---

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٩ — فقرة ١٠٨٦ ب — وأيضاً المقالة الأولى ف ٩ — فقرة ٩٩١ ب .

١ — عن طريق الإحساس ٢ — عن طريق العقل

ولم يتردد أرسطو فى تفضيل طريق الإحساس على طريق العقل ، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعى هو ما يقع تحت الاحساس أو هو المحسوس أو الجزئى .

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص ـ كإنسان وفرس ـ الجوهر الأول والجوهر الحقيقى الوحيد الذى تكون جوهرية الأجناس بالنسبة اليه جوهرية ثانوية مفتقرة لا تقوم بذاتها . هذا الجوهر وعلل وجوده هو موضوع البحث الأساسى فى الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا . ولكننا نلاحظ أن لكلمة « جوهر » معنيين مختلفين ، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فإننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا للجوهر كمحمول . ولكن المعنى الأول للجوهر يشير الى شىء مفرد تماما ، هذا الرجل ، وهذا الفرس أى موجود له وجوده الذاتى المستقل وهو موضوع تضاف اليه محمولات ، ورغم قبوله لصفات وأحوال كثيرة فإنه يبقى واحداً غير متكثر ، فسقراط فى شبابه أو فى شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المعينة ، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة فى ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد ، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود فى نفس الوقت ، بل يظهر لون واحد بعينه فى حال واحد ، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معا . وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هى الجواهر الأولى وهى الأصول الثابتة الدائمة فى عالم التغير أو هى اللامتغيرات فى الوجود، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها ، من الميلاد إلى الموت أو الفناء ، وكذلك للفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات الكيفية والكمية ، إلا أنه يظل مع هذا جوهراً واحد قائما بذاته خلال جميع هذه التغيرات ، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط

الأساسى لوجود العالم ، فهى حاملة الصفات وموضع الاضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير .

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هى مصدر تشخصه وتفرده وأن هذه الوحدة هى الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئى (١) وهى التى تجعله مستعداً لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكثر فى ذاته .

ولكن الذى يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة ، وهذه من خصائص المادة ، فالمادة إذن هى التى تقيم الجزئى المشخص (٢) ، وعلى هذا فالجوهر المشخص مدين بخاصيته الأولى للمادة ، التى تعتبر المقوم الأساسى لوجوده والحامل الأول الذى يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للاحساس .

ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه فى الواقع إنما يجعل منه فيلسوفا مفرطا فى الاتجاه الحسى مثل انتستين . ولهذا فهو يعود ليراجع موقفه هذا ، فيقرر فى صراحة أن الجوهر الحقيقى مركب من مادة وصورة .

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيها أحق بصفة الوجود الواقعى الحق ؟

إن إعتبار الإحساس وحده مقياسا للوجود إنما يجعل أرسطو متفقا فى الرأى ليس مع أتباع المذهب الحسى فحسب بل أيضا مع خصوم المعرفة على وجه الإطلاق من السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذى يعارضه أرسطو . وفى ذلك أيضا إنكار لمبدأ عدم التناقض (٣) ، فالتشخص اذا كان حقا لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التى تنتهى الى السفسطة ، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالإحساس ذلك الادراك الذى لايخطىء والذى

---

(١) م س ـ المقالة الثالثة — ف ٤ — فقرة ٩٩٩ ب

(٢) كتاب المقولات οσα ἀριθμῳ πολλὰ υλην εχει

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة الرابعة — ف ٤ — فقرة ١٠٠٧ ب

يتمثل فى إحساس الرجل الطبيعى لا المختل (١) . وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس ، ذلك أن موضوع الإحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب ، بل المفرد أو الجزئى فى دائرة نوعه ، ومن ثم فإن الاحساس يتحول إلى ضرب من التعقـــل ، فالموجود الواقعى إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركاً بالحس فقط ، ومن ثم تبرز أهمية الصورة بصفتها المكون الأساسى للوجود إذ أنهـا موضوع التعقل وليست المادة كذلك .

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه فى المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجوهر : الجوهر المادى ، والجوهر المركب من المادة والصورة ، ثم الجوهر الصورى . وهو يضع الجوهر الأخير فى المرتبة الاولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف (٢) كما ذكرنا .

وإذن فالصورة هى العامل الجوهرى فى الموجود المركب من الصـــورة والمادة إذ أن المادة هى مجرد قابل للصورة ومن ثم فهى لاتلعب سوى دور ثانوى فى وجود الأشياء .

٥ ـ المادة والصورة ـ القوة والعقل

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجوهر المشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة ، وعما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصـــورة والوضع الثانوى للمادة فى المركب منهما معاً .

---

(١) م . س المقالة الحادية عشر . ف ٦ . فقرة ١٠٦٢ ب

(٢) م . س المقالة السابعة . ف ١٧ . فقرة ١٠٤١ ب

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته فى القوة والفعل ، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل . وقد رأينا فى دراستنا للمذهب الأرسطى كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبـــدأ القوة والفعل فى جميع مراحل المذهب

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة ؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجوهر أو الماهية (١) هى الموجود بما هو موجود وذلك يعنى أنها لاترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هى مبدأ أساسى للموجود .

وإذا كانت الماهية مبدأ أول للموجود فذلك لأنها فعل ، والفعل متقدم دائماً على القوة . فما هو الفعل (٢) إذن ؟ إن الفعل بالنسبة للقـوة كالمستيقظ بالنسبة للنائم ، وكالبصر بالنسبة لمغمض العينين ، وكالتمثـال بالنسبة للنحـاس الاصفر ، وكالشىء التام ، بالنسبة لغـير التام (٣) فالمبصر والتمثال والشىء التام هى أشياء بالفعل ، أما مغمض العينين والنحاس والشىء غير التام فهى بالقوة بالنسبة للأشياء الأولى .

والفعل كذلك هو وظيفة الموجود بالفعل أو عمله ، فالابصار مثلا هو وظيفة العين (٤) . ويعتبر الفعل كذلك صورة الشىء (٥) أى الحالة النهائية التامة التى تشير إلى الحدود الممـكنة لتحقق الشىء فى الواقع .

من الواضح إذن أن فكرة القوة لامعنى لها فى ذاتها وأنها لاتفهم إلا بالإضافة

---

(١) οὐσία

(٢) ἐνέργεια

(٣) مابعد الطبعة . المقالة التاسعة — ف — فقرة ١٠٤٨ ب

(٤) ἔργον م . س — نفس المقالة — ف ٨ — فقرة ١٠٥٠ أ

(٥) ἐντελέχεια م . س — نفس المقالة — ف ٣ — فقرة ١٠٤٧ أ

إلى الموجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجوده على هذا النحو ، أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل، فالفعل هو المركز الذى تنتظم بحسبه الموجودات بالقوة .

والقوة (١) إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية ، وأما القوة الفعلية فهى قدرة أى شىء على إحداث تغيير فى أى شىء آخر ، وأما القوة الانفعالية فهى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر .

ويوجد نوعان من القوى : ١ - قوى عاقلة وهى قوى النفس الناطقة .
٢ - وقوى غير عاقلة وهى ما فى المادة (٢)
أما القوى العاقلة فهى قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الآخر ، فقوى النفس الناطقة تستطيع أن تفعل الشىء وضده بتدخل من الارادة الإنسانية ، بينما نجد أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين فقط ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد ، فى حين أن الطب هو القوة على المرض والصحة معاً ، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل (٣) ، وأن النفس هى مبدأ الحركة فهى قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة وذلك باختيار الإرادة (٤) ، وينقسم ما بالقوة أيضا إلى قسمين :

١ - قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، فإنه يتحقق له الإبصار بالفعل .

---

(١) م. س — المقالة التاسعة — حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل .
(٢) م. س — المقالة الثانية — ف ٢ فقرة ١٠٤٦ أ
(٣) م. س — المقالة التاسعة — ف ٥ فقرة ١٠٤٦ ب
(٤) م. س — المقالة التاسعة — ف ٥ فقرة ١٠٤٨ أ

٢ - وقسم آخر لايخرج إلى الفعل خروجاً تاماً وذلك مثـــل قسمة الجسم إلى غير نهاية ، فإن اللامتناهى لايمكن تحققه أبداً (١) - كما سبق أن ذكرنا فى العلم الطبيعى .

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة . والقوة القريبة هى التى لاتفتقر لغير فعل واحد لـكى تخرج إلى الفعل ، مثـل حركة المتحرك من مكان إلى آخر ، وأما القوة البعيدة فهى التى تفتقر إلى تهيئة طويلة مثل البـذرة ، إذ هى شجرة بالقوة البعيدة ، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعامل خاصة ، وزمن طويل لـكى تصبح شجرة .

وإذا كان ماهو بالقوة يعتبر موجوداً ناقصاً فإن الموجود الحاصـــل على الماهية أو الصورة يعتبر موجوداً قائماً بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل ، وذلك لأن الماهية هى مايتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله فلا تزيد أوتنقص ، إذ لايمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية ، فالماهيات ثابتة ومستمرة (٢) فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة . (٣) ولـكن الصيرورة ترجع إلى إتحاد صورة مع موجود يكون مستعدا لاستقبالها ، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجوداً بالفعل بعد قبوله للصورة ، وهذا الموجود بالقوة هو مايسميه أرسطو بالهيولى (٤) أى المادة

---

(١) م . س — المقالة التاسعة ـ ف ٦ ـ فقرة ١٠٤٨ ب

(٢) يستخدم أرسطو التعبير التالى للدلالة على ثبات الماهيات واستمرارها τό τί ἦν εἶναι ومعناها : حالة كون الموجود يستمر فى الوجود على ماهو عليه .

(٣) م . س - المقالة السابعة ـ ف ٨ : فقرة ١٠٣٣ ب .

(٤) ὕλη

وليست المادة — فى الواقع — سوى مجموعة الشروط التى يجب تحققها لكى تظهر الصورة ، وذلك يعنى أن الموجود بالقوة الذى لا تعريف له ، لا وجود له وأن الموجود الحقيقى هو الموجود بالفعل .

تقدم الفعل على القوة : والفعل متقدم على القوة من نواحى ثلاث (١) : منطقياً وزمنياً وجوهرياً .

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فكرة الموجود بالفعل ، ويقال على الموجود بالقوة إنه كـذلك بالإضافة إلى الموجود بالفعل .

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمـة على الفعـل فى الزمان المحدود القصير المدى ، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لايصدر عن الموجود بالقوة إلا بتأثيرموجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود . فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل ، والإنسان يصدر عن الإنسان ، فالإنسان بالقوة وهو النطفة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ ، أى إنسان بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من **الناحية الجوهرية** فإن ذلك يرجـع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو ، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة ، أما اللاتعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون (٢) حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ما هو بالقوة .

---

(١) م.س ، المقالة التاسعة — فـ ، فقرة ١٠٤٩ ب — ١٠٥١ أ

(٢) م.س ، المقالة الثانية عشر — فـ ٦ ، فقرة ١٠٧١ ب

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع فى العلم الإلهى ، فقد ذكر فى كتاب « أجزاء الحيوان » أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هى بدون شك موجودات سامية وإلهية . ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة . ورغم ذلك فإننا نغتبط بهذا القدر من المعرفة مها كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات . ونحن نفضل أبسط إتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء ، وذلك كما نفضل أن نرى أقل جـــزء من موضوع نحبه على أن نعرف كثيراً من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة .

وإذن فموضوعات العلم الإلهى قريبة من نفوسنا ومحببة إلينا ، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا المعقولة .

٦ - الجوهر الالهى وتفرده :

إن أول موضوعات الدراسة فى العلم الإلهى أو الإلهيات هو الجوهر الإلهى أو الموجود بما هو موجود ويفتتح أرسطو مقالة اللام من « ما بعد الطبيعة » بقوله « إن موضوع فحصنا هو الجوهر ، لأن المبادىء والعلل التى نبحث عنها هى مبادىء الجوهر وعلله . (١) » ولا يمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته .

ويستطرد أرسطو فى الكلام عن الجوهر فيذكر فى مستهل الفصل السادس من هذه المقالة ، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر : اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسها العلم الطبيعى، والثـــالث أزلى غير متحرك واجب الوجود لذاته ، وهو

---

(١) م . س — المقالة الثانية عشر . ف ـ ١ ـ فقرة ١٠٦٩ أ

(٢) م . س — المقالة الثانية عشر ف ـ ٦ ـ فقرة ١٠٧١ ب

موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهى . وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهرا محركا ثابتا هو صورة خالصة وفعل محض . وسنرى ـ فيما بعد ـ كيف أفضت به دراسته للحركة فى الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلى الثابت . إلا أننا يجب أن نقرر مبدئيا أن أرسطو على الرغم من وجاهة حججه التقليدية على وجود إله واحد للكون وقوة هذه الحجج ، إلا أنه لم يهتم كثيراً بمكونات الشخصية الإلهية وإيضاح مدى قدرتها وأثرها الفعال فى الوجود ـ كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم ـ فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهى على إعطاء الدفعة الأولى للكون دون أى تدخل مباشر فعال فى نظامه ، ثم رتب تحته طائفة من صغار الآلهة المحركين للكواكب .

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته فى هذا المجال أن يعرف الله معرفة تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ثراء مكوناتها ، والسبب فى هذا أن الله عنده ليس له أى دور فى فلسفته الأخلاقية أو السياسية ، بل هو لا يعلم شيئاً عن العالم ، وليس صانعا له كما هو عند أفلاطون . ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أى قدر من الشعور الدينى حينما أثبت وجود إله يحرك الكون ، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً . ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله ، فالله موجود لأنه المطلق الذى يقابل النسبى الذى نعاينه فى التجربة الإنسانية. وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو. وفى هذا إثبات لتنظيم ضرورى للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته . فذاته إذن علة غائية للموجودات ، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية فى ذاته .

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهى تدخل فى نطاق العلم الإلهى .

ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها . فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون فى أن الله جوهر مفارق غير جسمى - على نحو ما سنرى بالتفصيل - إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون ، إذا ليس هذا الجوهر كالكلى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى بضرب من المماثلة لا باعتباره جنسا أعلى للموجودات . وهو كذلك ليس نموذجاً للموجودات الحسية أى صورة معقولة أزلية لصور حسية مماثلة تخالطها مادة ، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات جميعاً تتجه إليه وتحاول أن تنتظم بحسبه . مع أنه مفارق لها ومستقل عنها جميعاً، فهو جوهر أزلى ، ذاته مطابقة لماهيته . وإذا كانت الجواهر الأخرى المركبة من الصورة والمادة تبذل قصارى جهدها للتشبه به إلا أنها لن تصل إلى تمام محاكاته بحيث يحل محلها أو يحل فيها على ما يرى أفلاطون .

وكذلك فإن هذا الجوهر الإلهى ليس موضوعاً للعلم بل هو الجوهر الأسمى والعلم الأسمى الذى لا يرقى إليه العلم الإنسانى الذى تنحصر موضوعاته فى موجودات هذا العالم . أما العقل الإلهى فليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . والله هو الجوهر الأسمى لأنه لا يحتاج إلى سند خارجه لكى يتحقق به وجوده، بينما الجواهر المشخصة لا يتحقق وجودها إلا بوجود المادة فى الخارج . فالتمثال لا يوجد بدون الرخام ، والإنسان لا يتحقق وجوده بدون جسم مركب من عناصر مادية . أما الله فهو صورة كاملة لا تخالطها مادة لأنه فعل محض وربما ظن البعض أن أرسطو يناقض نفسه فى نظرته إلى الوجود المفرد ، ذلك أنه يرى الله صورة خالصة مع أنه موجود مفرد ، بينما تحتاج الموجودات المفردة الأخرى إلى المادة لكى تكون مشخصة ، ولكن الواقع أن المذهب الأرسطى

فى جملته يتجه نحو إعلاء مكانة الصورة كعامل أساسى فى وجود الجوهر المفرد بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهى بالقوة بينما الصورة فعل ، وإذن فوجود المادة إلى جوار الصورة فى المركب منهما ، يعتبر نوعاً من السلب لكمال الصورة ، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل فى الجوهر المفرد المشخص .

والله فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصل على وجود حقيقى إيجابى ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير فى وجوده ، فهو موجود مفارق يكفى ذاته بذاته (١) وعلى هذا فلا يوجد تناقض فى الموقف الأرسطى بصدد الوجود المفرد .

وعلى أية حال فإن طبيعة التفرد فى المعقول الخالص غيرها فى المفرد المشخص وكذلك فإن مجال النظر فى كل منهما يختلف عن الآخر ، فالمعقول الخالص موضوع استدلال عقلى ، أما المفرد المشخص فيقع تحت الإدراك الحسى ، ولهذا كانت المادة ضرورية فى تكوين وجوده ، وهكذا كل مكونات العالم المحسوس .

على أن تسليم ارسطو بأن المعقول الخالص المفارق للمادة حاصل على الوجود الكامل المطلق من حيث أنه صورة خالصة لاتخالطها المادة إنما يعتبر أكثر اقتراباً من الموقف الأفلاطونى وأبعد عن الصورة الأرسطية للوجود الحقيقى كما رسمها فى فلسفته الطبيعية .

---

(١) م. س ـ المقالة الثالثة عشر ـ ف ١ . فقرة ١٠٧٢ أ .

٧ ـ المحرك الاول وصفاته :

لقد أثبت أرسطو إذن أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلى ثابت ، ونريد أن نعرف كيف انتهى إلى هذا الموقف من بحثه فى الحركة وأنواعها .

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرة التعارض بين الحركات التى تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى والحجر إلى أسفل ، وحركة الكائن الحى الذى يتحرك ويسكن بالإرادة، والحركة المستمرة للسماوات ـ التعارض بين هـــذه الحركات والحركات الأخرى المباينة لها والتى ترجع الى الدفع أو الشد .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون فى أن الحركات التى من النـوع الأول حركات أصلية وأولية وطبيعية وهى الجنس الاول للحركة أما حركات الدفع والشد فهى حركات ثانوية آلية قسرية ، لاتفسر إلا بالقياس إلى الحركات الأولية لأنها مضادة لها من حيث أنها تفسر الأجسام على الحركة فى اتجـاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل .

فالآلات الميكانيكية ترفع الأجسام الثقيلة إلى أعلى وتحركها فى اتجاهات مختلفة لتحقيق منفعة عملية ، بينما لو أفلت الحجر من قبضة الآلة الرافعة لهوى إلى الأرض أى إلى أسفل تلقائياً .

وقد أخطأ الذريون حينما فسروا الحركات الأولية التلقائية للأجسام بطريقة آلية فإن ذلك معارض للتجربة والرأى الشائع .

وهذه الحركات الأولية تصدر عن محركات غير جسمية بطريقة غير آلية، وقد ظن الأفلاطونيون أن هذه المحركات نفوس ، وبذلك جعلوا فى الـكون نفوساً محركة ، مما يعد استمراراً للنزعة الشعورية القديمة ، ولـكن أرسطو يعترض على هذا الاتجاه ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة : حركة العنصر الذى يتجه إلى

مكانه الخاص ، وحركة الكائن الحى ، ثم حركة السماوات التى لاتصدر عن محركين من نفس النوع السابق .

فحركة الحجر إلى أسفل تختلف تماماً عن الحركة الحيوية ، ذلك لأنها لا تبدأ أو تنتهى إلا بفعل مؤثر خارجى يرفع مايعوق وصول الحجر إلى مكانه فى أسفل بحيث يسكن الحجر حينما يصل إلى مكانه الطبيعى .

أما الحركة الحيوية كالحركة المكانية للحيوان فإنها ترجع إلى ميل أو رغبة ، وتتوافق الحركة مع هــذه الرغبة بقدر ماتسمح به الظروف الآلية للحركة والتكوين العضوى للحيوان ، وإذن فلدى الحيوان القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهائها ، بينما العنصر المادى لايمكن له أن يتحرك أو يسكن بنفسه فى أى اتجاه معاكس لحركته الطبيعية إلى أسفل .

وأخيراً فإننا نجد حركة السماوات الدائرية تختلف عن حركة الكائن الحى ، ومن ثم فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من المحركات تقابل الأنواع الثلاثة للحركة ، وهذه المحركات الثلاث هى :

محرك طبيعى للعنصر ، محرك للحيوان ، ومحرك السماوات .

وتختلف هذه المحركات عن بعضها الآخر تمام الاختلاف ، إلا أنها تتصف بصفة مشتركة واحدة وهى أنها ثابتة غير متحركة ، وليس صحيحاً ماذهب إليه أفلاطون من أن كل حركة إنما تصدر عن حركة سابقة عليها ، بل الصحيح أن كل حركة إنما تصدر عن محرك لايمكن أن يكون فى نفس الوقت متحركاً ، إذ أن المحرك هو ماهو بالفعل بالنسبة لمتحرك يكون بالقوة مثل الشىء الساخن الذى يرفع درجة حرارة الشىء البارد . أو كالعالم من حيث كونه يعلم الآخرين، فإذا كان المحرك متحركاً كما يقول أفلاطون فإنه ينبغى أن يكون الشىء الساخن ساخناً وغير

ساخن فى نفس الوقت ، وكذلك ينبغى أن يكون الشخص العالم عالماً وجاهلا فى نفس الوقت ، إذ أنه من حيث كونه محركاً يكون عالماً بالفعل ومن حيث كونه متحركاً يكون عالماً بالقوة أى جاهلا . أما إتصال سلسلة المتحركات والمحركات فإنها تؤدى فى النهاية إلى ضرورة الوقوف عند محرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك.

وقد أشار أرسطو فى كتاب الطبيعه (١) إلى المحرك الذى يحرك نفسه فذكر أنه لن يكون فى هذه الحالة بسيطاً بل سيكون مزدوجاً إذ أنه سيكون فى نفس الوقت محركاً ثابتاً وفيه جزء يتحرك بهذا المحرك .

وإذن فقد اتضح لنا أن الحركات بأنواعها الثلاثة ترجع إلى أنواع ثلاثة من المحركات الثابتة . فحركة الجماد ترجع إلى الطبيعة ، وحركة الكائن ترجع إلى النفس ، وحركة السماء ترجع إلى المحرك الأول وتحته طائفة من المحركين الثوانى.

ويرى أرسطو أن فكرة المحرك الثابت تتفق تماماً مع فكرة الصورة أو الموجود بالفعل ، ذلك أن المحرك هو الموجود بالفعل فى حالة تحريكه لمتحرك فى إمكانه الخروج من القوة إلى الفعل ، وهذا المحرك لا يقوم بفعل التحريك فحسب بل هو أيضا الذى ينظم الحركة بطريقة تجعل المادة معدة لاستقبال الصورة فى المتحرك .ففعل المحرك إذن تحريك وتنظيم معاً .

وإذا كانت دراسة المحركين الأولين أى الطبيعة والنفس ترجع إلى العلم الطبيعى فإن دراسة طبيعة محرك السماوات وخصائصه تدخل فى نطاق العلم الإلهى .

يقول أرسطو « ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ، فإن

---

(١) الطبيعة — المقالة الثامنة — ف ٥ .

الجوهر يتقدم على سائر الموجودات ، فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضا : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالا لها ، وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ، ومن جملة هذه ، الحركة الدورية » .

فإن وجد محرك أو فاعل وهو لايفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون فى الشيء قوة ولا يفعل : فلا تكون فائدة فى وجوده ، كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس فى هذا أيضاً كفاية ، ولا إن كان أجزاء من الصور . فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ، ولا أيضاً إن فعل مع كون جوهره بالقوة توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل . فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا ، ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى .. » (١) .

وإذن فلا بد من التسليم بوجود محرك فاعل لا تخالطه قـــوة ، وإلا كنا كالذين يحدثون الأمور من الظلمة وبما هو غير موجود .

وإذن فإذا كان يوجد بالضرورة شيء يتحرك حركة دائرية دائمة وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى فإنه يجب أن يوجد ما يحركها تلك الحركة ، ولما كان كل

---

(١) م. س المقالة الثانية عشر ف ٦ — فقرة ١٠٧١ ب . وقد آثرنا أن نستشهد بالترجمة العربية القديمة للنص الأرسطى . والمرجح أن مترجمها هو اسحق بن حنين . راجع أرسطو عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ١٩٤٧ ، ص ٣ وما بعدها .

مايتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء ، فإنه يتعين أن يوجد مايحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر — كما سبق أن ذكرنا — وذلك من حيث كونه موجوداً أزلياً وجوهراً وفعلا محضاً ، ويكون تعلق التحريك به كتعلقه بالمعشوق والمعقول .

هذا المحرك الثابت هو العلة الأولى للحركة فى الوجود ، وهو علة غائية للموجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كمعشوق وكمعقول .

The final cause; then, "produces motion as being loved but all other things move by being moved (1)

ولا يمكن أن يطرأ أى تغيير على ذات هذا المحرك الأول من حيث أنه يحرك ولا يتحرك ، وهو حاصل على وجود ضرورى، صفته الخير الأسمى ، وهذا هو أكمل وجود يليق بالمبدأ الأول بحيث لايمكن أن يوجد على غير ماهو حاصل له من الوجود .

وقد أخطأ الفيثاغوريون وسبوسيبوس حينما رفضوا التسليم بأولية الوجود للجمال الأسمى والخير الأسمى ، استناداً إلى تفسيرهم الرياضى للوجود فكيف يمكن أن توجد البذرة بدون الشجرة ؟ أو كيف يمكن أن يوجد الجنين بدون تأثير إنسان كامل سابق عليه فى الوجود .

---

(١) م. س ـ المقالة الثانية عشر — ف ٧ — فقرة أ ترجمة Ross — يقول أرسطو (وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول ، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفى المبادىء الأول المشوق والمعقول هما شىء واحد وما هو حسن ، نشتهيه ونشتاقه لأنا نراه حسناً . والأول نختاره لأنا نراه حسناً ، ونشتهيه ، لانا نعقله . وليس انما نعقله لأننا نشتهيه . وابتداء العشق انما هو مايعقل من العلة الاولى) . من ترجمة اسحق بن حنين .

« .. before the seed there is a man — not the man produced from the seed, but another from whom the seed—comes »

ويستند عالم الطبيعة والسماوات إلى هذا المبدأ الأول وحياته كلها غبطة تامة مادام فعله لذة دائمـــة لذاته ، وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر الله به دائما ، فالله هو الحياة بالفعل ، لأن فاعلية التعقل هى الحياة ، والله فعل محض ، وفعل الله القائم بذاته هو الحياة ذات الخير الأسمى والأزلية .

» We say therefore that God is a living being, eternal most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God:, for this is God » (1)

وثمت مشكلة تتعلق بالتعقل الالهى وهى كيف يعقل الله ؟

فاذا كان الله عقلا ، وهو لايعقل ، فليس فى هذا شىء من الكرامة ، لأنه سيكون كالنائم ، وهذا محال وإن كان يعقل شيئاً آخر غير ذاته ، أى أن ذاته لاتكون موضوعاً لتعقله ، بل تكون فيه قوة على ذلك فحسب ، فهو إذن ليس الجوهر الأفضل ، لأن سموه وفضيلته إنما ترجع إلى تعقله ، وسواء كان التعقل فى الجوهر الإلهى بالقوة أو بالفعل فإن المهم هو موضوع تعقل هـــذا الجوهر ، أيكون موضوعه ذاته أم شيئاً آخر ؟ وإذا كان شيئاً آخر ؟ فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع الدائم لتعقله، أو تكون هناك موضوعات مختلفة ؛ إن الموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وعلى هذا سيكون أسمى من التعقل ، كما هو الحال فى الإنسان ، ومن ثم فإن مثل أفلاطون وهى الموضوعات الدائمة

---

(١) م. س المقالة الثانية عشرة — ف ٧ — فقرة ١٠٧٢ ب

للتعقل الإلهى ، التى يتأملها الصانع كنماذج لتكوين العالم المحسوس، ستكون أسمى من الذات الإلهية .

وكذلك هل يعقل الله الخير أو أى شيء عارض ؟

من الواضح أنه « يعقل ماهو أكثر ألوهية وكرامة ومعقولية ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ولكن بالقوة . وإذا كان هكذا ، فلا محالة يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات » (١) . وقد تبين لنا كيف أن موضوع التعقل أفضل من التعقل على الرغم من أن فعل التعقل قد ينصب على ماهو شر وناقص .

ويحل أرسطو هذه المشكلة بقوله « لما كان الله هو الموجود الأسمى ، وأنه لا يوجد معقول لديه ، أسمى من ذاته ، فهو يعقـــل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعقول » (٢) . فالذات الإلهية إذن هى موضوع التعقل الإلهى من حيث أنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق .

وفى نطاق الأمور المعقولة التى لا تخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئاً واحداً ، وهـذا هو حال الجوهر الإلهى . وهـذا التعقل أزلى لأن الذات الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء . وليس فى العقل الإلهى أى نوع من العمليات العقلية الإنسانية كالإحساس والتخيل والتفكير .

---

(١) من ترجمة أسحق بن حنين لمقالة اللام — الفصل التاسع .

(٢) « الله معقول ومعشوق وهو أسمى موجود ، وهو العقل والعاقل والمعقول » . ما بعد الطبيعة ـ المقالة الثانية عشر ـ ف ٩ فقرة ١٠٧٤ ب

وقد ذكر أرسطو فى كتاب النفس (فقرة ٤٠٧ أ) أن العقل هو المعقولات ، أى أنه أرجع العاقل الى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول، ولا تأثير من العقل على المعقول. فالله هو العقل والعاقل والمعقول .

من الواضح إذن أنه يوجــد جوهر أزلى ثابت معقول مفارق للأشياء المحسوسة ، ليس فيه أثر للقوة أو للمادة أو للعدم ، ولا حــيز له ولا مقدار ، ولا كثرة فى ذاته أصلا ، وهو غير منفعل لايخضع للحركة لا بالذات ولا بالعرض ، لأن جميع أنواع الحركة لابد من أن تكون فى مكان ، وفعله واحد غير متغير (فالواحد لايصدر عنه إلا الواحد) (١) .

وهو يفعل ضرورة لا اختياراً ، وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لايمكن أن يحرك العالم بالمماسة وهو لامادى والعالم مادى . ومع أنه علة نظام العالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لايعلم شيئاً عن هذا العالم ولايعنى به ، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التى تعتبر نموذجا للوجود .

وأخيراً فهو عقل يتأمل ذاته أزلياً أى أنه العقل والعاقل والمعقول .

٨ : المحركون الثوانى وحركات الافلاك

تكلمنا عن المحرك الأول الثابت الذى لاتصدر عنه سوى حركة واحــدة أزلية هى الحركة المكانية الاولى البسيطة للكون أو حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط .

ولكن هناك حركات مكانية أخرى أزلية تلى هذه الحركة الأولى وهى الحركات الدائرية للكواكب وكل حركة من هـذه الحركات يجب أن يكون المحركون المتقدمون عليها جواهر أزلية أيضاً . ومن ثم فيتعين أن يوجد عدد من الجواهر الأزلية المحركة والغير المتحيزة ، بقدر أعداد حركات الكواكب ويترتب هؤلاء المحركون الثوانى بحسب ترتيب حركات الكواكب .

---

(١) وهذه قضية سيقول بها أفلوطين والمشاؤون الإسلاميون فيما بعد لأنها نتيجة لازمة من تعريف أرسطو للجوهر الإلهى .

ولكى نعرف عدد المحركين الثوانى يجب الرجوع إلى علم الفلك .

(أ) علاقة علم الفلك بالعلم الإلهى :

إن الصورة التى يرسمها أرسطو لعالم السماء استمدها من آراء الفلكيين والمهندسين التى كانت ذائعة فى القرن الخامس قبل الميلاد .

فقد وجد أرسطو تصوراً رياضياً للعالم عند الفلكيين ، وتصوراً آخر للعالم عند الطبيعيين .

فالطبيعيون يركبون السماء من نفس طبيعة الكواكب المحسوسة ويجعلونها خاضعة لحركات الكون والفساد ، وهم يرون أن فى الكون حركة كلية أزلية لاتترك أى شىء فى ثبات .

أما الفلكيون ومنهم أفلاطون وإيدوكس فقد وضعوا محل السماء المحسوسة سماء أخرى ذات تركيب هندسى ثابت يتألف من دوائر وأفلاك متداخلة لكل منها حركة منتظمة معينة ، أى أن لكل فلك حركته الخاصة به والتى لاترد إلى حركة فلك آخر غيره . وهذه النظرة تظهر بوضوح التعارض التام بين المعقولية التامة للموجودات السماوية والتغيرات المستمرة للموجودات الأرضية .

وقد قبل أرسطو النظام الفلكى الذى وضعه إيدوكس ولكنه حاول البحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام .

وقد لاحظ من ناحية أخرى الصلة الوثيقة بين الفلك والعلم الإلهى ، ولهذا فقد حاول أن يضع علماً فلكياً إلهياً ، ووضع على قمة الكون محركاً معقولا غير متحرك شبيها بالنفس فى علاقتها مع الجسد .

(ب) حركة السماء الدائرية :

لما كانت الحركة الدائرة الأزلية خاصة بموجودات عالم السماء من حيث أن

السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ولكنها تعجز عن ذلك لماديتها ، فتكتفى بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية (١) . لهذا فقد بحث أرسطو فى طبيعة هذه الحركة وحاول أن يبين أسبابها الطبيعية .

فذكر أن الطبيعيين أخطأوا حينما ظنوا أن الحركة المكانية والاستحالة أى التغير الكيفى ، من الحركات الأزلية التامة رغم أن لها بداية ونهاية ، والواقع أن الحركة الدائرية وحدها هى الحركة الأزلية البسيطة التامة فهى تختلف عن النقلة وعن الاستحالة فى أن أى نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط ، أى أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية (٢) . وتوجد شروط هذه الحركة فى طبيعة الجوهر السماوى المركب من العنصر الخامس أى الأثير الذى يختلف فى طبيعته عن العناصر الأربعة الأرضية ، ومن خصائص هذا الجوهر قدرته على الحركة بانتظام . وإذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة ، وهى تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية التى كان يبحث عنها الطبيعيون .

وهذه الحركة الأزلية — من ناحية أخرى - حركة ذات ضرورة مطلقة ، لأنه لا يوجد زمان بدون حركة - كما سبق أن ذكرنا .

وإذن فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى .

---

(١) وكذلك جميع موجودات ماتحت فلك القمر الخاضعة للكون والفساد فإنها تعمل بقدر ما تسمح به مادتها للتشبه بحركة السماء الدائرية . ومن ثم فإن جميع الأشياء الطبيعية أيضاً تتضمن قسطاً من الطبيعة الإلهية (الأخلاق النيقوماخية — المقالة التاسعة — ف ١٤)

(٢) كتاب الطبيعة — المقالة الثامنة .

ومن ثم فليست هناك بداية للخلق ، وليس ثمت أصل زمنى لنظـــام الموجودات السماوية (١) ، بل إنهـا تتحرك حركات دائرية دائمة بفعل محركيها الأزليين . فما عدد هؤلاء المحركين بحسب الحركات الدائرية التى تصدر عنهم ؟

حـ ـ محركو الكواكب :

يذكر أرسطو أن إيدوكس يرى أن كلا من حركة الشمس والقمر تجرى فى ثلاثة أفلاك ، أما حركات الكواكب الأخرى فإنها تجرى فى أربعة أفلاك وقد أشار كاليبوس Callippus إلى نفس مواضع الأفلاك التى ذكرها إيدوكس ولكنه يضيف فلكين آخرين لكل من الشمس والقمر وفلكاً آخر لكل من الكواكب الأخرى ما عدا كوكبي زحل والمشترى ، وذلك بحسب أرصاده الفلكية ـ على ما يقول ـ .

وبالإضافة إلى هذا فإنه يرى أنه ـ لكى يمكن تفسير هذه الأرصاد ـ يجب أن يكون لكل كوكب أفلاك أخرى تفسر الحركات المضادة التى تعيد الفلك إلى حركته الأولى .

وينتهى أرسطو إلى القول بأن عدد الأفلاك المحركة للكواكب والأفلاك الأخرى ذات الحركة المضادة ـ بحسب التنظيم الفلكي الذى أخذه عن إيدوكس وكاليبوس ـ يصبح خمسة وخمسين ، وإذا لم تضف للشمس والقمر الحركات المضادة فإن مجموع الأفلاك يصبح سبعة وأربعين فقط (٢) .

---

(١) مابعد الطبيعة — المقالة الخامسة — ف٨ فقرة ١٠٦٩ ب ، المقالة الثامنة — ف١ فقرة ١٠٤١ ب .

(٢) م. س ـ المقالة الثامنة ـ فقرة ١٠٧٣ ب يقول أرسطو (ترجمة اسحق بن حنين) =

.يكون هذا العدد هو عدد الجواهر والمبادىء الثابتة أى عدد المحركين الثوانى للكواكب . وكل محرك منهـا جوهر أزلى مفارق وصورة خالصة لا تخالطها المادة .

ويستخدم أرسطو نفس صيغة دليل المحرك الأول لإثبات وجود هذه الجواهر المحركة ، إذ يجب الانتهاء فى كل حالة إلى محرك ثابت لا يتحرك ولكنه يعتبر متحركاً بالعرض مع فلكه كحركة النفس فى الجسم الذى تحركه .

وقد أشار القدماء إلى الجواهر المحركة الثابتة ولكنهم قالوا بأنها آلهة ، والواقع أنها ذات طبيعة إلهية من حيث أنها عقول مفارقة ، إلا أننا يجب أن نرفض (١) ما ألحقه بها القدماء من أساطير وصور بشرية وحيوانية لإرضاء العامة ولمصلحة الدولة .

= «وبعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول ، ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهى أفلاك المتحيرة (السيارة) ، فأما أن الجسم المستدير هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شىء قد تبين فى الطبيعيات ، وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلى ، وأقدم من المتحرك ، فان الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهراً ومن الإضطرار أن تكون هذه الجواهر الأولية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا فقلناه ، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهر . فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم ، وهو علم النجوم فانها لا تنظر فى شىء من الجوهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات ، فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً . . . . وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى » .

(١) هذه الفقرة إجمالى لأقوال أرسطو ورأيه فيما قال به القدماء من أن الجواهر المحركة آلهة.

— العالم واحد :

وعلى الرغم من تعدد الجواهر المحركة إلا أن أرسطو يؤكد أن العالم واحد لأنه إذا وجدت عدة عوالم فستكون مبادئها المحركة واحدة من حيث الصورة، كثيرة بالعدد، ولكن الكثرة تأتى عن طريق المادة، لأن تعريفاً واحداً ينطبق على سقراط وغيره من البشر من حيث أن كل واحد منهم إنسان، وأن المادة الجسمية لكل منهم هى التى تجعلهم أفراداً متعددين، ولكن المبدأ الأول مفارق لا مادة فيه، لأنه الحقيقة الكاملة: وهو واحد من حيث العدد ومن حيث الماهية والتعريف، وفعله واحد لا يتغير، أى أن موضوع حركته الذى يتحرك دائماً وباستمرار لابد وأن يكون موجوداً واحداً وإذن فلا يوجد غير عالم واحد (١).

* * *

تعقيب :

رأينا إذن كيف يحدد أرسطو مكانة الله كمحرك أول فى تخطيطه العام للوجود، ونجمل اعتراضاتنا عليه بهذا الصدد فيما يلى :

---

(١) م. س — المقالة الثامنة. فقرة ١٠٧٤ أ

يقول أرسطو (ترجمة أسحق بن حنين) : « فأما أن العالم واحد، فظاهر. وذلك أن العوالم إن كانت على مثال الناس. فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد، (مع كونها) متفقة فى الصورة. فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى، فكثرة هذه إنما هى فى العدد، والصورة واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس وأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى. وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو بالفعل والصورة والعدد. والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة، ويكون واحداً بالعدد. فاذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد ».

اولا : أن القول بقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق ، يجعل الله عاطلا عن فعله الضرورى وهو الايجاد أو حتى بجرد الحفظ والعنـــاية . فالله بحسب المذهب الأرسطى خاضع للضرورة الكونية أى لمبدأ الحتمية ، ثم كيف يكون إلهاً لااختيارله أى لا حرية له فى الفعل ، ولايعلم شيئاً عن موجوداته ، إنه كالقابع فوق قمة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته .

ثانيا : إن وظيفة المحرك الأول الرئيسية هى أن يحدث الدفعة الأولى للوجود ، وكيف يتم ذلك والله غير مادى والعالم مادى ؟

لقد رجع أرسطو عن القول بالمماسة لهذا السبب ، ولكنه لم ينجح فى إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة الأولى ، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريكه للعالم على أنه علة غائية له ، إذ أنه لا بد للحركة وهى فعل من محرك فاعل حاصل على إيجابية الفعل .

ثالثا : ماذا يعنى أرسطو بعشق الموجودات لله ؟ وما الذى تعشقه فيه ؟ وما هى مكونات الجوهر الالهى التى تصلح لأن تكون موضوعاً لعشق الموجودات ؟ إن الكمالات الالهية غير ذات محتوى عند أرسطو ، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغواً إذا لم نكن قد وسعنا دائرة الفعل الالهى وجعلنا الله فاعلا على الحقيقة لا على المجاز . ثم ما هو معنى الغبطة الالهية والتأمل الإلهى فى مذهب يعطل الذات الالهية ويخلع عليها ثباتا وسكونا مطلقا ويجردها من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة الممثلة فى الأمر التكوينى . إن موقفا كهذا كان يجب أن يؤدى إلى ما سيقوله أفلاطون فيما بعد من أن الله كالنقطة الرياضية ، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل ـ فى نظره ـ

على أسمى الكمالات . إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الشخصية الإلهية وتفاعلها مع البناء الوجودى ، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمعزل عن الله ثم محاولة الربط بينهما بطريقة تعسفيـــة ، وتعود لتضفى على الوجود الالهى أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير فى المخطط الوجودى ، فتكون هذه الصفات مجرد ألفاظ لا مدلول لها .

رابعا : كيف تكون الماهية الإلهية نموذجا للعالم والله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم وليس له أى تأثير فى تكوينه . وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية الإلهية والعالم ؟ أيكون ذلك من قبيل الصدفة أو من قبيل الإنسجام الأزلى ؟

إننا نستطيع أن نؤكد — بحسب أقوال أرسطو — أن هذا التماثل لم يحصل بإرادة الله ، إذ أن الله عند أرسطو لا إختيار له كما سبق أن ذكرنا . والانسجام الأزلى يخلع على العالم قدرة ذاتية مساوقة للقدرة الالهية .

والحق أن القول بأن الماهية الالهية نموذج للعالم إنما يعد ترديداً لما ذكره أفلاطون عن الماهية الالهية وعن مثال الخير رئيس عالم المثل . ففيم إذن كان النقد الشديد الذى وجهه أرسطو إلى أفلاطون ، وقد انتهى به المطاف الى الموقف الأولى الذى التزمه أستاذه فى محاورة الجمهورية عن الله وصفاته ؟

وأخيراً فإن القول بعقول محركة للكواكب لها نفس الطبيعة الالهية من ناحية أرسطو إنما يعد إمعاناً منه فى تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة . وسيكون لهذه العقول دورها الكبير فى مذهب الفيض عند الاسلاميين ، ولم يفطن فلاسفة الاسلام إلى أن وضع هذه العقول — التى تعتبر آلهة صغاراً إلى جوار

الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية سامية بحسب النصوص الدينية .

الحق أن الله ـ بحسب منطق المذهب الأرسطى ـ لا يعدو أن يكون صيغة منطقية اقتضتها حتمية نظام الوجود فخلعت عليها صبغة وجودية ، أريد لها أن تتضمن صفات الكمال المطلق المتعلقة بإله فعال على الحقيقة ، ثم تعذر تبرير إلحاق هذه المكونات بها .

الفصل الثامن

الأخلاق

١ ـ الأخلاق فرع من السياسة

يبدأ أرسطو كتاب الأخلاق النيقوماخية [١] بقوله « إن كل فن وكل فحص ، وكذلك كل فعل واستقصاء ، إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما . ولهذا السبب فقد قيل بحق : إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع . ولكن يوجد اختلاف ما بين الغايات » . ويستطرد أرسطو فيذكر أن الغايات قد تكون فى الأفعال نفسها أو فى نتائجها . وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها ، فإن من طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال . وتعددت الغايات بحسب تعدد الأفعال والفنون والعلوم . فمثلا الصحة غاية فن الطب . والسفينة غاية فن بناء السفن ، والنصر غاية الفن العسكرى ، والثروة غاية فن الاقتصاد . ولكن بعض هذه الفنون قد يكون فروعا لفنون رئيسية أخرى ، ومن ثم فإن غايات الفنون الرئيسية تفضل دائما غايات الفنون الفرعية ، لأن الذى يمارس الفنون الفرعية إنما يقوم بذلك من أجل الفنون الرئيسية .

فإذا كانت هناك غاية ما لأفعالنا نطلبها لذاتها ــ بحيث يكون كل فعل لنا موجها لطلبها ــ (على اعتبار أننا لا نطلب شيئا من أجل شىء آخر ، وهكذا الى مالا نهاية بحيث يصبح مطلبنا عبثا أجوف) فمن الواضح أن هذه الغاية التى نطلبها ليست سوى الخير والخير الأقصى ... أفلا تكون لمعرفته تأثير

---

(١) الاخلاق النيقوماخية ــ الكتاب الاول ــ الفصل الاول ــ فقره ١٠٩٤ أ .

كبير على حياتنا ؟ لنحاول إذن أن نحدد ما هو الخير ، وما هى العلوم والملكات التى يكون الخير موضوعاً لدراستها .

إنه ليبدو لنا فى وضوح أن الخير موضوع دراسة أكثر الفنون إحاطة وشمولا أى فن السياسة . وهو الفن الرئيسى المسيطر على سائر الفنون ، وذلك لأن فن السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التى يجب أن تدرس فى أى دولة ، والتى يتعين على كل فئة من المواطنين أن يتعلموها ، والقدر الذى يسمح لهم بتعلمه منها . ومما لا مراء فيه أن أسمى المهارات وأكثرها تأثيراً فى حياة المجتمع إنما تقع تحت دائرة فن السياسة ، مثل : الفن العسكرى ، وفن الاقتصاد ، وفن الخطابة (١) .

فإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى - بل إن هذه العلوم تنضوى تحتها - وكانت السياسة أيضاً هى التى تعين ما ينبغى لنا أن نفعله وما لا ينبغى لنا أن نفعله عن طريق التشريع ، لذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشتمل على غايات العلوم الأخرى ، بحيث تكون هذه الغاية هى خير الإنسان .

ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالا حتى ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة ، هذا على الرغم من أن تحصيل الخير لفرد واحد أمر يستحق التقدير ، إلا أن تحصيل خير الدولة أو المدينة أفضل من ذلك وأكثر تشبهاً بالفعل الإلهى .

فالأخلاق إذن علم عملى وهى جزء من العلم السياسى ، ولا يقدح هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد .

---

(١) م . س — الكتاب الاول : الفصل الثانى — فقرة ١٠٩٤ ب .

٢ - منهج البحث فى علم الاخلاق :

وبعد أن حدد أرسطو مركز الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يشرع فى تعيين أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الأخلاقى، فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقى لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة فى مثل هذا الموضوع، ذلك لأن الأفعال التى يبحث فيها العلم السياسى - والأخلاق فرع منه - تكون دائماً موضع اختلافات كثيرة بين وجهات النظر لهذا كانت موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى كما هو الحال فى العلوم النظرية مثلا.

فالناس يختلفون فيما بينهم على تحديد قيمة الخيرات لأن بعضهم قد حاق بهم الضرر نتيجة لثرواتهم أو شجاعتهم أو كرمهم، وهذه أمور تعارف الناس على أنها من قبيل الخيرات. ويستطرد أرسطو فيذكر أنه سيشير الى وجهة النظر الحقة فى هذه الأمور فى إيجاز وبطريقة عامة لأنه يبحث فى أمور لا يعتبرها جميع الناس حقاً بل الأغلبية منهم فقط. والرجل المثقف يتعين عليه أن يبحث فى كل موضوع بقدر ما تحتمله طبيعة هذا الموضوع من الدقة. فمن خطل الرأى أن نطالب الرياضى باستدلالات احتمالية أو أن نطالب الخطابى باستدلالات علمية (١).

ولما كان كل فرد يستطيع إصدار أحكام صحيحة عن الأشياء التى يعرفها جيداً، بحيث أن كل من عرف موضوعاً ما يكون حكماً صالحاً بصدده، لذلك فإن الفرد الذى تلقى ثقافة عامة شاملة ومحيطة يكون حكماً صالحاً على وجه العموم.

---

(١) م. س - الكتاب الاول - ف ٣ - الموضع السابق.

ويخرج أرسطو من هذه المقدمات إلى القول بأن الشباب لايصلحون لدراسة العلم السياسى أو الأخلاق لأنهم لم تتجمع لديهم تجارب عديدة عما يحدث فى الحياة من أفعال، وهذه الأفعال هى التى تبدأ منها مناقشات هذا العلم وتدور حولها، وكذلك لأن الشباب يميل - فى الغالب - إلى إتباع عواطفه وانفعالاته بحيث تصبح هذه الدراسة عبثاً وغير مجدية لأن غايتها فى الأصل ليست مجرد المعرفة بل العمل. فالأخلاق لا تصدر عن الطبيعة بقدر ماترجع الى العرف والتقاليد الموروثة. لهذا كان من الضرورى أن يكون المنهج فى دراسة الأخلاق متمشياً مع طبيعة المشكلات التى تبحث فيها (١) أى أن نبدأ من تجارب الأفراد الواقعيه فى ميدان السلوك الأخلاقى ثم نحاول استخلاص مبادىء هذا السلوك بدون الرجوع إلى أى مبدأ يتجاوز التجربة الجزئية الواقعية (٢) ومعنى هذا أن المنهج فى الأخلاق لايقوم على الاستدلال البرهانى بقدر مايستند الى التجربة الواقعية. وقد أخطأ أفلاطون حينما أرجع الأخلاق إلى العقل وربط السلوك الأخلاقى بمثل أعلى هو الخير بالذات، ذلك لأننا لا نجد هذا المثل الأعلى فى التجربة إذ أنه يتجاوز السلوك الواقعى للأفراد.

٣ - السعادة غاية كل فعل انسانى

يتساءل أرسطو عن تلك الغاية القصوى التى يبحث عنها علم الأخلاق؟ أو بمعنى آخر، ماهو الخير الأعظم الذى يتحقق فى العمل والذى تستهدفه الأفعال الإنسانية ويكون منتهى الغايات وله قيمة فى ذاته أى لايفتقر الى أى شىء آخر؟ يجيب أرسطو على ذلك بأن ثمت اتفاقاً بين الناس - عامتهم وخاصتهم على السواء - على أن السعادة هى الخير الأعظم، والناس جميعاً يقرنون السعادة بالحياة الطيبة

(١) م س — الكتاب الاول — ف٣ — فقرة ١٠٩٥ أ.
(٢) م س — الكتاب الثانى — ف٢ — فقرة ١١٠٤ ب.

وبالعمل الطيب . وقد كان هذا الرأى شائعاً عند اليونانيين على عصر أرسطو، إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه، وليس تحقيقاً لمطالب الآلهة أو لأى مبدأ غيبى آخر . إذ أن اليونانى كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكمل من الحياة فى عالم آخر، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه فى هذا العالم فحسب .

ولكن الناس يختلفون فى فهمهم للسعادة، وتختلف آراء غالبيتهم فى تفسيرها عن تفسير (الحكيم) لها، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمور سهلة واضحة مثل: اللذة والثروة والشرف، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أيها أحرى بالسعادة بل إن الشخص الواحد قد يرى السعادة فى الصحة حينما ينزل به المرض، ثم يراها فى الثروة حينما يكون معدماً . وقد يعجب الناس جميعاً بمن يطلب مثلا أعلى فوق مستوى إدراكهم رغم جهلهم به . ولكن الذى لايعرف حقيقة الخير الأقصى لايمكن له الاستفادة من حكمة الآخرين القائلين به، لهذا يجب أن نبدأ بالخيرات الجزئية الواقعية لنرى أيها يؤدى الى تحقيق السعادة وبهذا نغفل منهج الأفلاطونيين الذين بدأوا بحثهم فى ميدان الأخلاق بأن وضعوا فوق جميع الخيرات، خيراً مفارقاً قائماً بذاته وسببا لهذه الخيرات (١) .

٤ ـ مراتب الحياة الأخلاقية :

إذا استعرضنا حياة الأفراد فإننا نجد فيها ثلاث مراتب للسلوك الأخلاقى(٢) وهى: **حياة اللذة، وحياة التشريف السياسى، ثم حياة التأمل أو الحكمة .**

أ ـ فمن حيث حياة اللذة، نجد أن غالبية الناس ولاسيما السوقة منهم يفضلون حياة اللذة أى حياة العبيد والبهائم على أى شىء آخر، وهم يطابقون بين اللذة

---

(١) م . س — الكتاب الأول — ف ٤ — فقرة ١٠٩٥ ب .
(٢) م . س — الكتاب الأول — ف ٥ ـ الفقرة السابقة .

والخير الأقصى، أى السعادة ،وهذا هو سبب انغماسهم فى حياة اللهو والمرح واللذة ولايمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلب له الضرر والاذى ومن ثم لاتتحقق له السعادة . على أن اللذة ليست شراً فى ذاتها (١) على وجه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتمام أى فعل ، ونتيجةمباشرة له ، وقد تكون شرطاً لتحقيق الخير الاقصى . أما اللذة التى يجب استبعادها من مفهوم السعادةفهى اللذةالحسيةالتى تطلب لذاتهاو تكونوحدهاغاية الافعالالإنسانية .

ب — أما حياة التشريف السياسى ، فإنها مطلب علية القوم وخيرهم الاقصى واليها ترجع سعادتهم ، لان التشريف السياسى غاية الحياة السياسية ولكن هذا التشريف يرجع إلى الذين يمنحونه أكثر من الذين يتقبلونه ، والخير يجب أن يكون ذاتياً بالنسبة للشخص بحيث لايرجع إلى تكريم الناس له باختياره للمنصب السياسى أو بمنحه ألقاب الشرف، بل يكون متعلقا به تعلقاً ذاتيا فلا يمنح أو ينتزع.

والحق أن طالب التشريف السياسى إنما يسعى إلى ذلك لشعوره بفضله أى بكماله فتكون الفضيلة إذن خيراً من التشريف السياسى وأكثر اتصالا بالنفس منه .

حـ — حياة الحكمة والتأمل : ولكن الفضيلة لاتكفى وحدها لتفسير معنى السعادة ،فالرجل الفاضل قد تنزل به المحن والكوارث — سواء من المرض أو الفقر أو غير ذلك — فيكون فى ذلك القضاء على سعادته فيبقى القول إذن بأن السعادة الحقة إنما تكون فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل (١) .

٥ ـ شروط تحقيق السعادة :

يتعين علينا بعد أن عددنا مراتب الحياة الاخلاقية وانتهينا إلى المطابقة بين السعادة وحياة الحكمة ـ أن نبحث فى شروط تحقيق السعادة أى خير الإنسان .

---

(١) م .س — الكتاب الأول — ف ٨ فقرة ١٠٩٩ أ .

(٢) م . س — الكتاب العاشر — ف ٧ — فقرة ١١٧٧ أ .

يجب أن يكون هذا الخير غاية قصوى تطلب لذاتها وأن يكون كافياً وحده لتحقيق سعادة الإنسان ، ففيم إذن يقوم خير الإنسان وسعادته ؟

لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره فى تمام تأديته لوظيفته فإن خير الإنسان وكمال وجوده هو فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكمل وجه ، من حيث أنه كائن ناطق ، أى أن سعادة الإنسان إنما ترجع إلى استمرار الفعل الأكثر إلتصاقاً بطبيعته الناطقة ، يقول أرسطو : « إذا كانت السعادة هى الفعل المطابق للفضيلة ، فمن المعقول أن تكون مطابقة لأسمى فضيلة وستكون هذه فضيلة أحسن شىء فينا وسواء كان هذا الشىء - الذى يفترض أنه حاكمنا الطبيعى ومرشدنا - عقلا أو أى شىء آخر - وسواء أيضاً كان إلهياً أو أكثر الأشياء ألوهية بالقياس إلى ما هو شريف وإلهى ، فإن فعل هذا الشىء (أى النفس الناطقة) بحسب فضيلته الخاصة به سيكون سعادة تامة . وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن هذا الفعل هو التأمل . (أى تأمل النفس الناطقة) (١) .

« ... يصبح خير الإنسان إذن فى فعل النفس الناطقة المطابق للفضيلة فإذا كانت هناك أكثر من فضيلة واحدة ، فإن هذا الفعل يكون مطابقاً لأسماها ، وأكثرها كمالا طوال الحياة ، فإنه كما أن خطافاً (٢) واحداً لا يبشر بالربيع أو حتى بيوم [ربيعى] واحد ، فكذلك فإن السعادة ليست فعل يوم واحد أو زمن قصير [بل مدى الحياة] (٣) ... » ويستطرد أرسطو فيشير إلى أن القول بأن التأمل هو فعل النفس الناطقة بحسب طبيعتها إنما يتفق مع الحق لما يلى من الأسباب :

اولا : أن فعل التأمل يعد أفضل الأفعال ، لا لكون العقل أفضل شىء

---

(١) نفس الموضع السابق .

(٢) Swallow

(٣) م . س - الكتاب الأول - ف ١ - فقرة ١٠٩٨ .

فينا فحسب بل كذلك لأن موضوعات العقل هى أفضل موضوعات المعرفة .

ثانيا : وأيضاً فإن فعل التأمل هو أكثر الأفعال استمراراً ، ذلك لأننا نستطيع تأمل الحق بدرجة أكثر استمراراً من استطاعتنا فعل أى شىء آخر ونحن نظن أن السعادة تنطوى على اللذة ، ولكن الحقيقة أن فعل الحكمة الفلسفية أى التأمل هو أكثر الأفعال الفاضلة اجتلاباً للذة . إذ أنه يقدم لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها .

وكذلك فإن « الاكتفاء بالذات » الذى يتحدثون عنه ، إنما يرجع إلى فعل التأمل ، إذ الفيلسوف الممارس للتأمل لاتشغله ضروريات الحياة عن فعله ، بل إنه لايحتاج إلى أى شىء آخر غير ذاته لكى يستمر فى تأمله ، ولهذا فإن فعل التأمل محبوب لذاته .

وأخيراً فإن التأمل من حيث أنه أسمى فعل للنفس الناطقة ـ لايستهدف غاية غير ذاته . ومن ثم فإن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان ، من حيث أن التأمل يتضمن عنصراً إلهياً إذ هو حياة العقل الإلهى وفعله الدائم . فيجب ألا نفكر فى الأشياء الفانية . تشبهاً بالعقل الإلهى ، فنتيح الخلود (١) لأنفسنا بأن نوجه كل عرق ينبض فينا لكى نحيا وفقاً للعقل ، لأن الحياة بحسب العقل هى أفضل حياة بالنسبة للإنسان واكثرها لذة ، بل هى الحيـــاة الأكثر سعادة (٢) .

وإذا كان التأمل أو حياة الحكمة هى خير الإنسان وبها تكتمل سعادته لأنها من الخيرات الجوهرية المتعلقة بالنفس ، فإن هناك من الخيرات الخارجية العرضية مايدخل فى عناصر السعادة وذلك كالحسب والذرية الصالحة وجمال الخلقة

---

(١) م . س الكتاب العاشر ـ ف ٧ فقرة ١٠٧٧ ب .

(٢) م . س ـ الكتاب العاشر ـ ف ٧ فقرة ١١٧٧ أ .

والصداقة ، فهذه أمور إن لم تتحقق انعدمت السعادة ، وكذلك فإن بعض العوامل المادية ، كالفقر والمرض والكوارث قد تقف حجر عثرة فى سبيل تحقيق السعادة ، وبذلك تجرد الفعل الفاضل مما تزوده به الثروة والسلطة والنفوذ من وسائل . فكأن أرسطو بعد أن قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية فى تحقيق السعادة إلا أنه يجعل خير النفس خيراً جوهرياً والخيرات الأخرى عرضية .

ومع ذلك فإن أرسطو يؤكد فى أكثر من موضع بأن الرجل الفاضل حقا أى الممارس لحياة الحكمة ، هو الذى يظل سعيداً رغم ما ينزل به من كوارث ومحن إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب ، ويضحى بالخيرات الخارجية فى سبيل الرضا والاطمئنان النفسى .

ولكن السعادة لاتتحقق لكل كائن حى على وجه الإطلاق ، فالحيوان لايمكن أن يقال إنه سعيد ، وكذلك الأطفال غير الناضجين ، لعجزهم عن إتيان أفعال تامة ، ذلك أن السعادة تتطلب اكتمال الحياة (١) .

ويتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود والممارسة أو بنوع آخر من التدريب ،أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟

والإجابة على هذا التساؤل تنبع من تعريفنا للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة ،ولهذا يجب البحث عن الفضيلة لكى نعرف طبيعة السعادة وكيفية الحصول عليها (٢) والفضيلة التى نبحث عنها هى فضيلة النفس الناطقة .

---

(١) م. س — الكتاب الأول — ف ٩ — فقرة ١١٠٠ أ .

(٢) م . س ـ الكتاب الأول — ف ١٣ ـ فقرة ١١٠٢ أ.

٦ ـ أنواع الفضائل

وقبل أن نعرف (١) الفضيلة يجب أن نحصى أنواع الفضائل، فهى : إما خلقية وإما عقلية . وترجع الفضائل العقلية إلى التعليم، فهى إذن تحتاج إلى التجربة والوقت الطويل . أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالتعود، ولهذا فإنها لا تنمو فينا بالطبع بل بالمران والممارسة والتقليد (٢) .

ا ـ الفضائل الخلقية : ويخصص أرسطو ثلاث كتب من الأخلاق النيقوماخية للكلام عن الفضائل الخلقية فيشير إلى الشجاعة ، والعفة، وإلى فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالغضب أو فضائل إجتماعية، ويختتم الكتاب الرابع بالكلام عن أشباه الفضائل مثل الحياء . ثم نراه يخصص الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة ، وهى فضيلة رئيسية فى نظره ، فيذكر فى الفصل ألاول أن وظيفة العدالة هى مراعاة النسبة الصحيحة فى توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد وهذه هى العدالة الجزئية ، وثمت نوع آخر من العدالة يقوم فى المطابقة للقانون الخلق ، فالرجل العدل بهذا المعنى هو الذى تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية ، ويكون عنواناً للصلاح والفضيلة .

وفى الفصل الثانى من الكتاب الخامس يعرض أرسطو للعدالة الجزئية ويقرر أنها تقوم على المساواة ثم يقسمها إلى نوعين : عدالة توزيعية وعدالة إصلاحية .

---

(١) ـ يقول أرسطو (فقرة ١١٠٣ أ ـ ف ٢ ـ من الكتاب الثانى) « إنه ليست غاية فحصنا العلم النظرى لأننا لا نريد أن نعرف ماهى الفضيلة ، ولكنا نريد أن نعرف كيف نصبح خيرين ، وإلا كان بحثنا عديم الجدوى . يجب اذن أن نبحث فى السلوك وما ينبغى أن يكون عليه . »

(٢) م . س ـ الكتاب الثانى ـ ف ١ ـ فقرة ١١٠٢ أ .

وفى الفصل الثالث يتكلم عن العدالة التوزيعية ، فيذكر أنها تعنى توزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقيها ، والمبدأ فى العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعى مميزات الافراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله .

أما العداله الاصلاحية فهو يخصص لها الفصل الرابع من الكتاب فيذكر أنها من اختصاص السلطة القضائية التى تعوض المظلوم من الظالم ، وتنزل العقاب بالمجرمين ، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين ، والمبدأ فى العدالة الاصلاحية هو النسبة الحسابية ، لأنها تقوم على أساس تساوى الأفراد أمام القانون وبعد أن يشير أرسطو إلى العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية يذكر فى الفصل العاشر أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون وتسمى «بالانصاف» equity الذى يصحح العدالة القانونية فغالباً ما يكون التطبيق الحرفى للقانون جائراً ، فيعدل القاضى عن النص ويستلهم روح التشريع .

ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع لبحث الصداقة وأنواعها والحاجة إليها فى المجتمع ، فيذكر أن الإنسان كائن اجتماعى وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة والانسانية ، ويسمى هذه العلاقات بالصداقة ، وهى لازمة للحياة ، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صداقات. أى علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين .

ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة : صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة . ويستطرد فى شرح كل نوع من هذه الأنواع ، وينتهى إلى القول بأن هناك قانوناً واحداً يربط بين جميع الأفراد ، وهذا القانون يجد صداه فى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف بينهم جميعاً . وهنا نجد أرسطو يمهد الطريق للانتقال إلى بحثه عن الأسرة والدولة فى العلم السياسى

ب ـ الفضائل العقلية :

ويخصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عن الفضائل العقلية .

فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظرى وعملى : وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة . فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة ، ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول . أما العقل النظرى ، وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة ، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه الكلى والموجودات الثابتة الدائمة ، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده ، من حيث أن التأمل هو حياة العقل المفارق للبدن ، أى حياة الآلهة كما سبق أن ذكرنا .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقلية فيميز بين طائفتين منهـا :

طائفة رئيسية وطائفة صغرى .

أما الفضائل العقلية الرئيسية فهى العلم أى المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورى وأزلى . ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء . ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية . وأيضاً العقل الحدسى intuitive reason الذى يدرك المبادىء التى يستند إليها العلم . وأخيراً الحكمة الفلسفية : وهى إتحاد العقل الحدسى بالعلم .

وإذا كانت الحكمة الفلسفية هى العلة الصورية للسعادة فإن الحكمة العملية هى التى تكفل لنا حسن إختيار أنسب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التى تقتضيها الفضيلة الاخلاقية .

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهى مثل : جودة التروى والتفكير والفهم الجيد أى جودة المشورة ثم جودة الحكم .

٧ ـ الفضيلة :

نستطيع الآن — بعد أن بينا أنواع الفضائل ـ أن نلقى الضوء على أبعاد الفضيلة وخصائصها وكيفية تعيينها .

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها « ملكة إختيار الوسط العدل — لا الحسابى — بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة » . أى أنهـا ترجع إلى الإرادة التى تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا ، والذى يعينه العقل الذى بلغ مرتبة الحكمة . ومع أن الفضيلة « ملكة » ، إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعلم والمران أى بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فينا طبيعة ثانية (١) ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل .

يقول أرسطو فى تعريفه للفضيلة :

Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e, the mean relative to us this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine (٢)

والحكمة فضلا عن أنها « تعين الفضيلة » إلا أنها توجـه أيضاً القوى .

---

(١) م. س — الكتاب الثانى — ف.

(٢) م. س ـ الكتاب الثانى — ف ٦ — فقرة ١١٠٧ أ .

والاستعدادات النفسية إلى إكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للبادىء الأخلاقية ، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل ، الذى يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية — من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظرى بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون .

وتتسم الإرادة بالصفة الخلقية عندما تلتزم الوسط الصحيح أى الوسط العدل الذى يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حدة ، وليس هو الوسط الحسابى الذى يقع فى منتصف المسافة بين نقطتين بل هو وسط إعتبارى يراعى فيـــه « من وأين ومتى وكيف ولم » ، فبعض الفضائل يـكون أقرب إلى الافراط وبعضها يكون أقرب إلى التفريط . فالشجاعـة مثلا أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والعفة أقرب إلى جمود الشهوة منها إلى إشتعالها ، والـكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير وهكذا .

وتعتبر الفضيلة وسطاً ، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد عـــا هو مستقيم من الانفعالات والأفعال ، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره .

وإذا كانت الفضيلة — من حيث ماهيتها — وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقمة .

ويجب الإشارة أيضاً إلى أن من الانفعالات والأفعال ما لا يحتمل الوسط الفاضل لأنها شرور ورذائل ، وأسماؤها تعبر عن الإثم مثل : إنفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة . وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست إفراطاً أو تفريطاً بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها .

على ان أرسطو لم يضع منها منهجاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل ، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعى عند الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل وذلك بالذهاب

إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط . ففيما يتعلق بفضيلة الكرم مثلا يجب أن نلجأ أولا إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم .

ومما لاشك فيه أن هذا المنهج العملي غير واقعي ، ولا يمكن الوصول إلى الوسط عن طريقه ، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو يعلم أنها شر محتوم ، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة لديه فيقضى على ما يمتلكه من أموال ، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته ؟

لقد كان أرسطو على علم بصعوبة تحديد الوسط العدل وتعذر الوصول إليه فى كل حالة ، ولهذا فقد صرح بذلك بعد أن استعرض نظريته فى تفسير هذا الوسط (١) .

على أن إستمداد الأخلاق كعلم عملى من الخبرات والتجارب العملية أى من السلوك الواقعى للانسان ، وليس من العقل النظرى ، إنما يتيح الفرصة لتحديد هذا الوسط فى سياق العمل ، وبذلك تتحدد المفاهيم الأخلاقية كلها بحسب الممارسة الفعلية فى مضمار الحياة والسلوك الإنسانى .

---

(١) م. س — الكتاب الثانى — ب ٩ — فقرة ١١٠٩ أ .

الفصل التاسع

السياسة

١ ـ الانسان والمجتمع

الإنسان مدنى بالطبع فهو يميل إلى العيش فى جماعة مع أفراد نوعه (١) ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكى يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المادى فحسب ، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحياة فى ظل القانون والعدالة (٢) وأن يحصل على التربية الفاضلة . والدولة هى المجتمع الأكمل الذى يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبى وحماية حياة المواطنين فحسب ، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولا وهذه الوظيفة هى تحقيق السعادة للمواطنين جميعاً فى ظل حياة اجتماعية كاملة سليمة (٣) . وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة ، كما يتقدم الكل على أجزائه، ويعينها من حيث أن غاية الأجزاء هى هذا الكل (٤) . ومن ثم فإن الفضيلة تصبح من أهم مكونات السعادة . ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار . ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم إذ أنها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية

---

(١) كتاب السياسة — الكتاب الاول — ف ٢ ـ فقره ١٢٥٣ أ .
ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

(٢) الاخلاق النيقوماخية — الكتاب العاشر — ف ١٠ .

(٣) كتاب السياسة — م ٣ — ف ٩ — فقره ١٢٨٠ ب .
τελείας χάριν και αὐτάρκους

(٤) م. س — الكتاب الاول — ف ٢ . فقره ١٢٥٢ ب ؛

الأخلاقية بين الأفراد ، ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين .

٢ ـ الجماعات التاريخية

ويتساءل أرسطو عن كيفية تكوين الجماعة من الناحية السياسية فى عصور التاريخ المختلفة ؟ فيقول : إن الأسرة هى أسبق الجماعات إلى الوجود وعلى ذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية(١) التى أشار اليها الاجتماعيون المعاصرون والتى يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الإنسانية .

وقد تطورت الأسرة وترابطت فيما بينها فتكونت الجماعات القروية (٢) ثم ارتبطت عدة قرى فيما بينها وتكونت منها المدينة (٣) أو الدولة .

ويقصد أرسطو بالدولة المدينة ولا فرق عنده بينهما، وتمثل الجماعة القروية دور الانتقال من الأسرة إلى المدينة أو الدولة حيث تذوب الجماعات القروية فى مجتمع المدينة .

وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . والرجل هو رأس الأسرة ، وبما له من عقل كامل يدبر شئون المنزل والمدينة ، أما المرأة فهى أقل منه عقلا ، ولا يجب أن تتدخل فى شئون السياسة أو الجندية ، إنما عليها تربية الأولاد تحت إشراف الزوج ، وأما الرق فهو نظام طبيعى ، والعبد آلة للحياة وظيفته تحصيل الثروة للأسرة والقيام بالأعمال التى لا يليق بالرجل الحر القيام بها ، فهو يعمل فى الحقل وفى المصنع وفى مبادلة السلع فيقوم بالزراعة والرعى والصيد والتجارة .

---

(١) م ــ س . الكتاب الاول ــ ف ١ (ينتقد أرسطو شيوعية المال والنساء التى أشار اليها أفلاطون فى الجمهورية ، ويرى أنها نظام غير طبيعى) .

(٢) Κῶμαι

(٣) πόλις

ويلاحظ أن كثيراً من النظم الإجتماعية التى يعرضها أرسطو للزواج والعلاقات الأسرية على أساس أخلاقى، لم تكن معروفة أو ذائعة فى العصر القديم، بينما نجده يتمشى مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه حينما يعرض لمشكلة الرق، فنراه يحبذ قيام هذا النظام، فهو يرى أن ثمت أفراداً لاقدرة لهم على تناول الأمور العقلية والسياسية، وأنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل اليدوى وهؤلاء هم العبيد، ولهذا فيجب أن يخضعوا لحكم الأحرار(١).

والغريب فى الأمر أن أرسطو الذى يضع تعريفاً فلسفياً للانسان، لا يميز فيه بين إنسان يونانى أو غير يونانى، نجده فى مجال السياسة وقد تأثر بعصبيته اليونانية وقصر إطلاق لفظ الأحرار على اليونانيين وحدهم، أما العبيد فهم غير اليونانيين وهم المتبربرون.

ولما كان السعى إلى الكسب وسائر المعاملات المالية والتجارية وفلاحة الأرض والرعى وسائر الحرف اليدوية، أعمالا لا تليق بالرجل الحر إذ أنها محط احتقار السادة، لهذا فإنها تناط بالعبيد الذين تحرمهم القوانين من حق الملكية بجميع أشكالها وتقصرها على الأحرار وحدهم.

وينتقد أرسطو الربا(٢) فى المبادلة فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة لأنه مبادلة المال بالمال، فالفائدة تنتج من زراعة أو صناعة، أما المعدن (النقود) فلا ينتج بذاته أى فائدة.

وينتقد أرسطو موقف أفلاطون الذى يرى أنه يجب التضحية بالملكية

---

(١) م. س — الكتاب الاول — ف ٤.

(٢) م. س — الكتاب الاول — ف ١٠ — فقرة ١٢٥٨ ب (يذكر أرسطو أن الربا هو أبغض أنواع الكسب وأكثرها بعداً عما هو طبيعى، إذ أنه ربح يأتى من النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح، فالنقود لا تلد نقوداً).

وبالأسرة فى سبيل الدولة ، ويرى أن موقفه هذا غير عملى ويقوم على أساس تصور خاطىء لطبيعة المجتمع ، إذ أن الدولة ليست وحدة مطلقة مجردة ذات طبيعة تذوب فيها الفردية ، كما يرى المثاليون المحدثون من أتباع هيجل ، ولكنها على العكس من ذلك تشكل كلا مركباً من أجزاء مختلفة بحيث يكون لكل واحد من هذه الأجزاء - أى الأفراد - شخصيته الفردية ووجوده الخاص الذى لا يتلاشى فى الكل الاجتماعى المطلق .

٣ - نظام المدينة :

لم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون فى التزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه فى الجمهورية وفى القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من النظم فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة ، بل أن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة والعادات والتقاليد والنشاط الاقتصادى وغير ذلك ، ولهذا فإن أى نظام دستورى لا يعتبر صالحاً إلا إذا كان مناسباً ومتمشياً مع طباع الشعب الذى يطبق فيه ومتفقاً مع حاجاته فما يصلح لمدينة قد لا يصلح لأخرى ، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها ، وليس لمصلحة الحكام فحسب ، ومن ثم فإن صحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشية مع غايات هذا المجتمع ومطالبه .

ويتحدد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة ، لأنه لن

.. .. ه الغاء إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث هذا إلا إذا منح الدستور للمواطنين المتساويين حقوقاً متساوية . ولغير المتساويين حقوقاً غير متساوية

وإنما تنشأ الفروق والاختلافات بين المواطنين على أساس فضائل ومميزات كل منهم وقدراته الشخصية التى تسهم فى تحقيق خير الدولة ورفاهيتهـا ، كالحسب والثروة والحرية ، فإنها تكون سبباً فى تمييز بعض الأفراد عن البعض الآخر .

٤ — أنواع الحكومات :

ويتبع أرسطو فى تصنيفه للدساتير نفس الطريقة القديمة ، فيجعل عدد الحكام أساساً لهذا التصنيف . ويرى أن الدساتير التى تحدد أشكال الحكومات تنحصر فى ستة أنواع هى :

(١) الملكية . (١) (٢) الأرستقراطية . (٢) (٣) التيموقراطية . أو الدستورية .(٣) وهذه الأشكال الثلاثة الأولى صحيحة وصالحة .

أما الأنواع الثلاثة الباقية التى يعتبرها أرسطو حكومات فاسدة وغير صالحة فهى :

(٤) الديمقراطية . (٥) والأوليجاركية . (٦) وحكومة الطغيان . (٤)

---

(١) Kingdom

(٢) Aristocracy.

(٣) Polity ويسميها أرسطو فى كتاب الأخلاق (الكتاب الثامن فصل ١٢ — فقرة ١١٦ أ) بالتيموقراطيه Timocracy

(٤) Tyranny

ويوضح أرسطو بعد ذلك كيف تنشأ هذه الحكومات . فإن الملكية تقوم عندما يتفوق رجل واحد بعينه — بفضل قدراته الشخصية — على أقرانه الآخرين ، وتنشأ الأرستقراطية حينما تمتاز أقلية من الناس على الأكثرية وتتقلد زمام الحكم .

أما التيموقراطية فإنها تنشأ حينما يتساوى سائر الأفراد فى مميزاتهم ، ولن يحدث هذا إلا فى حالة واحدة ، وذلك حين يتساوى الأفراد فى صفاتهم العسكرية كما كان الحال فى إسبرطة . وهذه هى أشكال الحكومات الصالحة

أما الحكومات الغير صالحة : فأولها — الديمقراطية التى تنشأ حينما تتقلد السلطة فى الدولة كتلة الناس الأحرار الذين لا يملكون شيئاً . أما الأوليجاركية فإنها تظهر حينما تستولى على الحكم أقلية من نبلاء المولد أى الأشراف . أما حكومة الطغيان فإنها تقوم على حكم فرد واحد حيث يحكم حكماً مطلقاً مستنداً إلى قوة السلاح .

وقد يتداخل أكثر من نوع واحد من هذه النظم فى حكومة واحدة . ويلاحظ أن أرسطو لا يشير إلى نظم جامدة للحكومات ، بل هو يشير فقط إلى طريقة ظهورها بما يسمح بتطور نظام إلى آخر، أو بوجود نظام مختلف تجتمع فيه عناصر من النظم الأخرى (١) .

أما وصف أرسطو للحكومة الصالحة ، فهو يستند — كما هو الحال عند أفلاطون — إلى النظام الجمهورى للمدينة اليونانية . فأرسطو لا يعتقد أنه من الممكن لغير اليونانيين أن يوائموا بين الحرية ونظام المدينة ، وهذا النظام جمهورى لأنه لا توجد ظروف قيام الملكية إلا فى عصور البطولة ، وهو

(١) كتاب السياسة م ٣ — ف ٦ — ١٣ والفصل ١٧ — فقرة ١٢٨٨ أ .

يرى أن عصره لا يحتمل فيه الناس حكم فرد واحد (١) فقد عاصر بنفسه حكم المقدونيين وتحقق من طغيان الملكية واستبدادها .

ولذلك فهو يرى أن حكومة الأرستقراطية أصلح من الحكومة الملكية ، وعلى الرغم من أنها تختلف عن حكومة أفلاطون إلا أنها تتفق معها من حيث المبادىء الأساسية التي تقوم عليها .

ولكل مواطن في ظل هذا النظام الحق في أن يشارك في أعمال الدولة ، وذلك عندما يصل إلى مرحلة النضوج ، ولكن أفضل الحكومات هي التي لا يحمل فيها صفة المواطن سوى من تؤهلهم مراكزهم وتعليمهم للمشاركة في تحمل المسئولية في أعمال الحكومة ، ولذلك فإن أرسطو - مثله في ذلك مثل أفلاطون في النواميس - يطالب بأن يقصر العمل اليدوي في الزراعة والصناعة على العبيد والمهجنين .

وأرسطو أيضا يوصي بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة وهو هنا يكرر نفس موقف أفلاطون .

ويناقش أرسطو بالتفصيل حدود الحكومات الغير الصالحة ، فيفحص الشروط التي تستند إليها الدولة في قيامها وبقائها وزوالها ، وكذلك المبادىء ونظام الإدارة الخاص بكل شكل من هذه الأشكال . وهو يتساءل أخيراً عن النظام الصالح لغالبية الحكومات في ظل ظروف معينة ؟ فيجيب بأن هذا النظام هو مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية بحسب المبدأ المعتمد في الأخلاق ، وهو « خير الأمور الوسط » ويقوم هذا النظام الخليط على اعتبار الطبقة الوسطى مركز الثقل في الحياة السياسية ، فهي عنصر ثبات في النظام . وهذه

---

(١) م . س - ك ٣ - ف ٦ .

هى الطريقة المثلى لحفظ الاستقرار والتقدم فى الدولة . ويقرر أرسطو أن ثبات نظام الدولة واستقرارها وإتباعها الوسط العدل من أهم الشروط التى تضمن بقاء النظام واستقراره، وهذان الشرطان مستمدان من التعاليم الأخلاقية عند أرسطو بحيث يوضحان الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة عنده . ويسمى أرسطو الحكومة التى تقوم على هذا الاساس بالحكومة التيموقراطية (١) وهى تقترب فى شكلها من الحكومة الارستقراطية .

٥ ـ المدينة ، افرادها ، حدودها ، وطوائفها

يرى أرسطو أنه لا يمكن أن تكون المدينة صالحة إلا إذا تحققت لها شروط ثلاثة :

الشرط الاول : من حيث عدد أفراد سكانها : إذ يجب ألا يزيد العدد بالتقريب عن مائة ألف نسمة ، ويجب ألا يتجاوز تعدادها هذا الرقم حتى لا يختل نظامها ، إذ سيتعذر على المواطنين حينئذ أن يتعرف بعضهم على البعض الآخر ، وبذلك تنتفى بينهم علاقات الصداقة والأخوة التى بدونها سيتعذر تسيير الامور بمقتضى العدالة والفضيلة .

ولكى يتحقق الوقوف عند هذا العدد المحدد من الأفراد فى المدينة ، يجب تطبيق مبدأ تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين من الأطفـــال .

وعلى أية حال فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظـام المدينة هو أرقى صورة للحيـاة السياسية . أما نظام

(١) لم يوضح أرسطو علاقة الحكومة التيموقراطية التى تقترب من شكل الحكومة الارستقراطية ـ بالحكومة التى تتخذ نفس الاسم والتى أشار إليها ضمن الحكومات الصالحة الثلاث .

الإمبراطوريات فهو فى نظره نظام فاسد، لأنه يضم وحدات وعناصر غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين من حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم.

الشرط الثانى : من حيث مساحة المدينة : يرى أرسطو أنه يتعين أن تكون المدينة محصنة ضد الأعداء، منيعة الجانب، تحتفظ بالجند لتدافع به عن نفسها لا لتغزو المدن الأخرى، فضلا عن أنها يجب أن تكون فى موقع يشرف على البحر ليسهل تموينها فى حالة حصارها، وفى هذه المدينة الصالحة يكون من واجب الدولة أن توفر للمواطنين حاجاتهم الأولية لا حاجات الترف، وتسمح لهم بالملكية الخاصة. ويكون للدولة نفسها حق التملك فى أرض المدينة فى نطاق محدود لكى تجد مصدراً للانفاق على شئون الإدارة وعلى صيانة المعابد وإقامة المآدب والاحتفالات، لأنها عامل أساسى فى إشاعة روح الصداقة والتقارب بين المواطنين.

الشرط الثالث : من ناحية طوائف المدينة : تتألف المدينة من الزراع والصناع والتجار والجند والطبقة الموسرة والكهنة والحكام والموظفين. ولكل طائفة من هذه الطوائف الثمانية استعدادها وكفايتها التى تميزها عن الطوائف الأخرى، بحيث لا يمكن أن تحل طائفة محل أخرى. ومع قيام كل طائفة بعملها على الوجه الأكمل فى نطاق النشاط العام للمدينة إلا أن ذلك لا يمنح أفرادها جميعاً شرف المواطنة. فلا يستحق لقب المواطن من بينهم إلا الممتازون من الأحرار الذين يهبون حياتهم وثرواتهم لخدمة الدولة، فلا يحترفون أى مهنة ولا يقومون بأى عمل يدوى أو حتى ممارسة الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم ربحاً أو منفعة. وينطبق هذا الرأى على الذين يتكسبون من النظر العقلى كالسفسطائيين، فالمواطن

إذن هو الذى يشتغل بالسياسة العامة للدولة ، إذ يبدأ جنديا ثم يصبح حاكما ثم يصير كاهنا عند ما يبلغ سن الشيخوخة .

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين ، فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للإنسان من الناحية الأخلاقية (١) .

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون يعود فيقبل فكرة أفلاطون عن تنشئة الحراس وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من عمال وتجار وزراع كما هو مفصل فى الجمهورية إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية .

٦ ـ نظرية الدولة بين افلاطون وارسطو :

هكذا نرى أنه على الرغم من أن كلا من أرسطو وأفلاطون يرى أن غاية الدولة هى تربية المواطنين فى مجتمع يقوم على المبادىء الأخلاقية ، إلا أنهما يختلفان ـ كما رأينا ـ فى تفسير مفهوم الدولة والأصل فى قيامها .

فعلى الرغم من أن أرسطو يستخدم نفس المسميات التى استخدمها أفلاطون للتعريف بالحكومات (إذ يعدد أفلاطون أربعة أشكال فاسدة لها وهى التيموقراطية والأوليجاركية والديمقراطية وحكومة الطغيان) نجد أرسطو يدخل التيموقراطية والأوليجاركية فى عداد الحكومات الصالحة، ويتفق مع أفلاطون فى القول بفساد الديمقراطية وحكومة الطغيان . غير أن أفلاطون يقيم تقسيمه للحكومات إلى فاسدة وغير فاسدة على أساس نفسى ـ ميتافيزيقى . فمن الناحية النفسية ، نراه يرجع الحكومات الفاسدة إلى قوى النفس الغضبية والشهوانية ، وقد جمحت وتمردت على سلطة العقل أما الحكومة المثلى فهى حكومة الفلاسفة التى تأتمر بالعقل وتخضع لسلطته كما تخضع النفس الفاضلة لقواها الناطقة . ومن الناحية

(١) م . س ـ ك ٧ ـ ٤ ف إلى ١٢ .

الميتافيزيقيه نجد أن الدولة عند أفلاطون تقوم على أساس فكرة الثنائية الفلسفية أى التقابل بين المحسوس والمعقول فتهيء للفرد الإنطلاق إلى عالم أسمى من عالمنا هذا، مادام النظام الأرضى لا يقوم على أساس ثابت وطيد إذ الوجود الأرضى أو العالم المحسوس ليس له طابع الثبات والاستمرار فضلا عن أنه يستند إلى مجرد فرض وهمى .

أما أرسطو فإنه يقطع بطريقة حاسمة - على الأقل فى ميدان السياسة - بأن هذا العالم الأرضى هو واقعنا الحق وهو عالمنا الذى يجب علينا أن نضعه نصب أعيننا فى دراساتنا السياسية والأخلاقية ، وهو هذا العالم المحسوس لا العالم الأفلاطونى المعقول الذى لايعدو أن يكون مجرد معنى ذهنى خالص . وكذلك فإنه يحدد أشكال الحكومات بالرجوع إلى التجارب السياسية وأحداث التاريخ .

وعلى هذا فإن أفلاطون - إستناداً إلى موقفه الميتافيزيقى - يربط العمل السياسى والأخلاقى بالحقائق المثالية المتعالية ويجعلها غاية أى نظام سياسى أو أخلاقى ، ومن ثم فهو يقرر أن شكل حكومته المثلى يجب أن يقوم على أساس من اليقين التام والصحة المطلقة بحيث يصلح للتطبيق فى أى مدينة يونانية بقطع النظر عن ظروفها الخاصة وطابعها المحلى .

أما أرسطو فإنه لايسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقررها حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة .

وهكذا نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفى المدينة من واقع الحياة العمليه وخبراتها دون رجوع من جانبه إلى مبادىء عقلية قبلية تتجاوز التجربة . فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث ميدان التطبيق فحسب بل من حيث المنهج أيضاً

الفصل العاشر

خاتمة الباب الرابع (١)

المدرسة الأوسطية

اولا : مذهب ارسطو : (إجمال)

١ ــ إذا كان أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون تلميذ سقراط ، وتفلسف فى شبابه حسب مذهب أستاذه ــ كما تشير إلى ذلك أولى مؤلفاته ــ إلا أن المعلم الأول قد اختط لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً حسياً التزم به فى معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه فى مجال العلم الإلهى والميتافيزيقا بقدر ماتسمح به موضوعات هذا العلم المجردة ، وسنرى أن الصعوبات التى واجهه فى هذا الميدان قد دفعت به الى إلتماس حلول شبه أفلاطونية ، كانت دائما مثار نقده فى أكثر من موضع فى مؤلفاته .

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً ، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدريج عن الأفلاطونية ، ثم مالبثت أن تطورت وتجاوزتها ، ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث أنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر فى صورة واقعية حسية عند أرسطو ، ثم يعود فيلتئم تحت تأثير النزعة التلفيقية فى مدرسة الإسكندرية الفلسفية مع ميل ظاهر إلى أفلاطون .

ونلاحظ ــ من ناحية أخرى ــ أنه بينما يمكن أن ترد عناصر فلسفة

---

(١) راجع الأبواب الثلاثة الأولى فى الجزء الاول من : **تاريخ الفكر الفلسفى** (للمؤلف)

أفلاطون إلى المذاهب الثنائية كالأورفية والفيثاغورية ، وأنباذوقليس ثم الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونيه الجديدة ، نجد أن مذهب أرسطو قد تابع التيار الطبيعى الأيونى عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط ، فقد كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثر كبير فى فلسفته من حيث أنه إتجه إلى الواقع المحسوس محاولا تفسيره عن طريق الملاحظة والكشف المستمر . كان لهذه النزعة التجريبية أيضا أثرها الكبير فى تنظيم حصيلة العلم القديم الذى عرف فى عصره ، كما قضت على الثنائية الأفلاطونية وعلى اعتقاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى ، وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية ، هذا على الرغم من أن الثنائية ظلت قائمة عند أرسطو بصورة غير واضحة بين المادة والصورة ، وأن فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما تصبح غير ذات موضوع حينما ينتقل بنا أرسطو إلى مجال الميتافيزيقا حيث الصور الخالصة القائمة بذاتها . وكذلك فإن أرسطو يعود فيؤكد خلود الجزء الناطق فى النفس ، وكان أفلاطون قد استبعد أيضا خلود القوى الغضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن ، ومن ثم فإن المدى ليس واسعاً بين الموقفين !

وإذا أضفنا إلى هذا ماذكره أرسطو عن العقل بالفعل أو العقال الفعال ودوره فى مجال المعرفة ، ووضعه القلق فى النفس أو خارجها ، تطبيقاً لنظرية القوة والفعل ؛ فإننا نجد تعثراً واضحاً فى القضاء على الثنائية الفلسفية وخصوصاً بين الجسد والنفس فى أعلى مستويات الإدراك . على أن تمام القضاء على الثنائية عند أرسطو إنما يبدو فى صورة واضحة فى دراساته العملية أى فى السياسة والأخلاق ؛ ذلك أنه يؤكد أن الأخلاق والسياسة يعنيان بهذا العالم وليس بالعالم الآخر ، فليست بنا حاجة إلى افتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه

الخيرية المطلقة ، ولكن نظرية أرسطو فى الأخلاق تنتهى إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافيزيقا بطريقة لم تكن متوقعة من مذهب يبدأ من الخبرات العملية وتجارب السلوك الخلقى للأفراد كما هى مشاهدة فى الواقع الملموس ، فنجد أرسطو يجعل السعادة الحقة أى خير الإنسان الأعظم فى الحكمة أى التأمل ، وليس هناك من موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفى قمتها المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الله . فكأننا قد اقتربنا كثيراً من فكرة الخير بالذات عند أفلاطون التى ترجع إليها الخيرات الجزئية المحسوسة

على أن أرسطو ظل ملتزماً روح المفكر الواقعى — إلى حدما — حتى فى كلامه عن الله : الخير المحض موضوع العشق . . . الخ بينما نجد المثالية الأفلاطونية الملتهبة حماسة والتى تفيض بالروحانية الخالصة — قد انتهت إلى التصوف أى إلى مجال الغيب واللا معقول ، وذلك بعد أن عصفت بالوجود المحسوس وقرنته باللاوجود ، فى حين أن أرسطو يؤكد وجود العالم المحسوس ويثبت أزليته ويحاول تفسير أبعاده فى المكان . وبالإضافة الى هذا فإن أرسطو قد انتهى من دراسته الطبيعية للحركة الى ضرورة وجود محرك أول ثابت ، ولم يكن دور هذا المحرك الأول فى تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذى قال به أنكساغوراس والذى انتقده أرسطو لأنه لم يستغل هذه الفكرة فى تفسيره للوجود فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره فى الموجودات .

وإذن فقد وقع أرسطو فى الخطأ الذى انتقد انكساغوراس بسببه وزاد على هذا الأخير فى أنه حول مايمكن ان يكون للمحرك الأول من فاعلية محدودة إلى محركى الأفلاك .

٢ — فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافاً واضحاً بين

موقف كل من الفيلسوفين الكبيرين. فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات وعلم الفلك وذلك لعلاقتها بعالم السماء ، اعتقاداً منه بأن كل ما هو أعلى فهو أكثر قيمة وشرفاً ، بينما العلوم الطبيعية الأخرى تعتبر فى نظره لغواً مضللا لأنها تبحث فى الوجود المحسوس أى فى موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقى .

أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تماما واستعاض عنها بموضوعات العالم الطبيعى التى كانت ميداناً فسيحاً لملاحظاته العلمية ، وانتقد بشدة إدخال الرياضيات فى الميتافيزيقا فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لايمكن أن يقوما بدون الموجود المحسوس ، فالأعداد تنصب على معدودات والخطوط والأشكال الهندسية تنصب على أبعاد الموجودات المحسوسة .

ولكن أرسطو يتفق مع أفلاطون فى رفع قيمة علم الفلك بصفة خاصة ، بل لقد استقى منه فكرة تأليه الكواكب .

وقد كانت لأرسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعته التجريبية فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والأحداث الجزئية فهى مادة التاريخ الاساسية التى لاغنى عنها لأى مؤرخ .

وقد ازدهرت المدارس العلمية التى نظمها أرسطو فى مجال العلوم الطبيعية والتاريخ والأدب ، وتابعت مدرسة الإسكندرية نفس الأسلوب الأرسطى فى الجمع بين العلوم فى دائرة الفلسفة . إلا أن العلوم قد اخذت تنفصل عن الفلسفة بالتدريج فى العصر الهلينى المتأخر بحيث أصبح مجال الفلسفة ضيقاً ومحدوداً .

٣ — وعلى العموم فإن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقى لما سبقه من محاولات الفكر الفلسفى والعلم التجريبى عند اليونان ، وقد نجح أرسطو فى الإحاطة بها بعقله الشامل المحيط .

وقد ظل مذهب أرسطو قائماً فى بنائه العام فى رعاية المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو بحيث أن هذه المدرسة لم تحدث - فى تطورها الأخير - أى تغيير جوهرى فى أسس الميتافيزيقا الأرسطية .

ولقد أخطأ المتأخرون من الفلاسفه - ولا سيما أتباع الأفلاطونية المحدثة فى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والتغاضى عن الخلافات الرئيسية بين الفيلسوفين ، وبذلك استنت سنة التلفيق والتخير التى وقع فى شراكها فلاسفة الإسلام والمسيحية ، فنجد الكندى والفارابى يحاولان الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو ، ويقع ابن سينا فى أسر نفس التيار فيحدث الخلط الشنيع وتظهر المشائية المزعومة التى يكشف عن زيفها ابن رشد مقترباً - إلى حد ما - من أرسطو الحقيقى ، كما فعل القديس توما الاكوينى فيما بعد ، على الرغم من أنهما لم يسلما تماما من تأثير التيار المشائى المزعوم .

وقد ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حينما أهل عصر النهضة ، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية ، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو . ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصاً عند ليبنتز ، ذلك أن المونادات عنده تعتبر مراكز للفعل وتقترب من تصور « الفعل » عند أرسطو. وقد عاد مذهب أرسطو إلى الحياة أيضا عند أصحاب النزعة التومية الجديدة ، وأصحاب النزعة الحيوية والقائلين بالوجودية المعتدلة (١) .

ثانيا : المدرسة المشائية

كانت المدرسة المشائية جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباط

---

(١) راجع كتاب « العقل والوجود » للاستاذ يوسف كرم .

ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفى فيها صبغة جماعية على الرغم من تعاقب سلسلة من الرؤساء على المدرسة إلى عهدها الأخير .

١ — ثيوفراسطس (١)

وقد ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه المخلص ثيوفراسطس ويقال إنه هو الذى أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الأثينى بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية . وقد رصد ثيوفراسطس للمدرسة ضيعة من أملاكه بالاضافة إلى مارصده لها أرسطو من منازل وحدائق .

وكان أفراد المدرسة فريقين : فريق كبار السن الذين يكون من حقهم وحدهم اختيار رئيس للمدرسة . ثم فريق صغار السن الذين يقع على عاتقهم إعداد الطعام للوافدين على المدرسة من الضيوف الغرباء ، عند ظهور كل قمر جديد .

وقد كانت المدرسة موضع شك الأثينيين ثم المقدونيين وأعدائهم على السواء الأمر الذى دفع بتلاميذها — فيما بعد — إلى الرحيل عن أثينا والتجمع فى الإسكندرية فى عصر ازدهار العلم والفلسفة بها .

وعلى أية حال فقد بدأت المدرسة مسارها التاريخى بداية طيبة على عهد ثيوفراسطس ، فقد أسهم — بقدرته كمعلم كفء وبكتاباته التى امتدت إلى سائر فروع الفلسفة — فى نمو المدرسة وازدهارها واستمرار بقائها ولم يخرج ثيوفراسطس على مذهب أرسطو وإنما بذل جهده فى إكماله وتصحيح بعض تفصيلاته بنظراته المستقلة التى تدل على أصالة فى التفكير . وتوسع ثيوفراسطس فى دراسة المنطق وأجرى على مباحثه تعديلات كثيرة هو

---

(١) Theophrastus of Eresus in Lesbos وقد ذكر ديوجين اللائرسى فى كتابه عن حياة الفلاسفة أن ثيوفراسطس توفى سنة ٢٨٧ ق . م ، وأنه عاش حوالى ٨٥ عاماً (راجع تاريخ الفكر الفلسفى . الجزء الأول ص ١٦ ، ص ١٨)

وزميله أوديموس وبخاصة فى مجال القضايا الشرطية والاستدلالات الشرطية ولا سيما المنفصلة منها .

وقد وجد ثيوفراسطس صعوبات فى معالجة بعض مسائل الميتافيزيقا الأرسطية مثل الغائية فى الطبيعة والتى تبدو قلقة عند أرسطو ، وكذلك علاقة المحرك الأول بالعالم . ولا نعرف إذا كان قد قدم حلولا لهذه الصعوبات ولكنه ظل مخلصاً لآراء أستاذه فلم يرفض القول بقدم العالم وترتيبه الطبيعى ومع هذا فقد اعترض على تعريف أرسطو للمكان ، وعدل نظريته فى الحركة .

وقد تابع ثيوفراسطس آراء أرسطو فى علم النبات ، وزاد عليها ما جلبته حملات الإسكندر من معلومات كثيرة فى هذا الميدان . وقد ظل ما كتبه فى علم النبات مرجعاً أساسياً لهذا العلم إلى نهاية القرون الوسطى .

وفيما يختص بعلم الحيوان ، تكلم ثيوفراسطس عن تكيف الحيوان مع البيئة وكان يرى أن الفكر ليس سوى حركة داخلية للنفس ، ولهذا فقد انتقد قول أرسطو بالعقل المنفعل ، والعقل بالفعل ، دون أن يرفض هذا التمييز وذلك حين كلامه عن الحيوان الناطق ، أى الإنسان .

وقد توسع ثيوفراسطس فى الكتابة عن الأخلاق الأرسطية ، ودل على معرفة عميقة بالطبيعة البشرية . غير أنه رفع من قيمة الخيرات الخارجية فى تحصيل السعادة مما جعله موضع نقد شديد من الرواقيين . وكذلك فقد عارض رأى أستاذه فى ضرورة الزواج لتكوين الأسرة ورأى أن الزواج يعطل النشاط العلمى .

وبالإضافة إلى هذا نجده يتابع الفيثاغوريين فيرفض القرابين الدموية التى تقدم الآلهة ، ويعترض على أكل اللحم إعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والإنسان ولكن هذا الاتجاه عند ثيوفراسطس لم يكن مصحوباً باعتقاد دينى

أو بنزعـة صوفية كما هو الحال عند الفيثاغوريين ، بل لقد كان السبب فى موقفه هذا ملاحظته لوجود بذور للعقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان . فكأن خليفة أرسطو ظل مخلصاً للاتجاه العلمى التجريبي للمدرسة ومع هذا فلم يمنعه هذا الاتجاه العلمى من الكتابة فى الدين وشئونه ، فقد كان لما كتبه عن « التاريخ الدينى لليونان والمتبربرين » أثره الكبير فى نشأة فلسفة الدين فيما بعد .

ويعزى لثيوفراسطس الفضل فى حفظ آراء فلاسفة اليونان فى كتاب « الآراء الطبيعية » كما سبق أن أشرنا اليه حين الكلام على مصادر الفلسفة اليونانية المبكرة .

٢ ـ اوديموس الرودسى (١)

وظهر إلى جوار ثيوفراسطس وأثناء رئاسته للمدرسة أوديموس الرودسى وكان معلماً للفلسفة فى (رودس) . وأكثر تلامذة المدرسة مهابة ووقاراً ، وقد أفادت كتاباته فى تقدم العلم اليونانى . ويلاحظ أن أوديموس تابع موقف أرسطو بإخلاص أكثر مما فعل ثيوفراسطس ، كما ذكر ذلك عنه سمبليقيوس ، فقد التزم حرفية نصوص أرسطو فى الطبيعيات ولكنه تبنى إصلاحات ثيوفراسطس فى المنطق . أما فى الأخلاق فنجد أن أوديموس قد تابع أفلاطون فى ربطه بين الأخلاق والعلم الإلهى ، فقد رأى أن الله هو مصدر ميلنا إلى الفضيلة ـ إلى حد ما ـ بل إن المعرفة الإلهية هى معيار قيمة الأشياء والأفعال جميعاً .

٣ ـ ارستوكسينوس الطارنتى (٢)

وهو ثالث شخصيات المدرسة . وقد اشتهر بدراساته فى الألحان وفى الموسيقى على وجه العموم متبعاً فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضماً إليها قبل التحاقه

---

(١) — Eudemus of Rhodes.

(٢) — Aristoxenus of Tarentum.

بالمدرسة المشائية .ولهذا فان أرستوكسينوس قد جمع فى نصائحه الأخلاقية عناصر فيثاغورية إلى المبادىء الأرسطية ،وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هى مجرد انسجام أو تنظيم للبدن ،فإذا ما فسد البدن تلاشت النفس معه ولم يعد هناك محل للقول بخلودها .

على أن كتابات أرستوكسينوس عن حياة فلاسفة اليونان سمحت لنا فيما بعد بتاريخ شخصيات المدرسة المشائية .

٤ ـ ديكارخوس المسينى (١)

تلميذ أرستوكيسينوس ، وقد خالف أرسطو ، إذ فضل الحيـاة العملية على حياة التأمل والنظر. أما فى السياسة فقد تابع رأى أرسطو فى أن أصلح الحكومات هى التى يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاث التى اشار إليها المعلم الأول . وقد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية ، وذكر أن النوع الانسانى مر بمراحل ثلاث : عصر ذهبى بدائى شاع فيه السلام والفراغ ، ثم عصر بدوى كان يعيش فيه الانسان على القنص ، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الأملاك .

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعى ، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الإنسان وبدأت الحضارة الإنسانية .

٥ ـ ديمتريوس الفاليرونى (٢)

تلميذ ثيوفراسطس ، وكان فيلسوفاً شعبياً ، ترأس حكومة أثينا ، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها .

---

(١) — Dicaearchus of Messene .

(٢) — Demetrius of Phaleron .

٦ — ستراتو اللامبساكوسى (١)

خلف ثيوفراسطس فى رئاسة المدرسة فى أثينا من ٢٨٧ — ٢٦٩ ق‌م وكان معلماً لبطليموس الثانى فى مصر، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى. وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو فى مواضع كثيرة ، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها ، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة ، وفسر الظواهر تفسيرا طبيعيا محضا بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد ، وجعل الحار مبدأ فعالا . وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الأمكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هى (الثقل) . وذكر أن قوة الشيء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه ، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة . وكذلك فإنه لم يقبل قول أرسطو بثبات الصورة .

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المغرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى ، إذ هو نظام أزلى يجرى بحسب آلية علية بسيطة. فكأن ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط ، إذ انه رغم قوله بوجود إله إلا انه لا يجعل له اى أثر فى نظام الطبيعة .

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراسطس فى قوله بقرابة الحيوان للإنسان فذكر بأن العقل فى الإنسان لا يختلف عنه فى الحيوان ، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد فى الرأس بين الحاجبين ، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneuma . ومعنى هذا ، أنه يقول بمادية النفس ، ولهذا فقد رفض القول بخلودها ، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون فى محاورة فيدون .

---

(١) Strato of Lampsacus.

٧ ـ ليقو (١)

خلف ستراتو فى رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق م وتبعه فى رئاستها أرستو الخيوسى (٢) ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلى .

٨ ـ كريتولاوس (٣)

ترأس المدرسة المشائية بعد أرستو الخيوسى من ١٩٠ — ١٥٠ ق.م وكان أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ قم ، وكان معه فى هذه البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الأفلاطونى . وقد ألقى هؤلاء محاضرات فى الفلسفة أثناء إقامتهم فى روما ، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين والفلسفة اليونانية .

لم يكن كريتولاوس مشائياً خالصاً ، فقد جعل من الله عقلا صادراً عن الأثير الغير المنفعل ، وكذلك النفس عنده ليست سوى أثير معقول .

وذكر أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية .

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدم العالم ودافع عنه فى مواجهة الرواقيين .

٥ ٥ ٥

وبعد كريتولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرمييوس وسوشين ، غير ان هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية ، واقتصر بجهودهم الفلسفى فى الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها ، بحيث لم يحدث تطور

---

(١) — Lyco . (٢) — Aristo of Ceos .

(٣) — Cristolaus of Phaselis in Lycia .

كبير فى الآراء المشائية بعد ذلك ، إلا أن اتباع المدرسة أخذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص فى الميـــدان العلمى مع الاحتفاظ بموقف عقلى يخفى وراءه العداء للدين ، مما خلع عن المدرسة الصبغة الشعبية ودفعها إلى التوارى أمام المذاهب الدجماطيقية الأخرى ، إلى أن نشر **اندرونيقوس الرودسى** كتب أرسطو ، فدبت الحياة فى الأوساط المشائية ، ونشطت الدراسات المشائيه من جديد .

الباب الخامس

الفلسفة الهللينستية

الأبيقورية　　　الرواقيــة　　　الأفلاطونية المحدثة

الفلسفة الهللينستية

تمهيد :

لقد أتضح لنا من دراستنا لتاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان ، أن هذا الفكر قد مر بثلاثة أدوار متعاقبة .

١ — الدور الأول: وهو دور النشأة : وقد تميزت فيه فترتان رئيسيتان :

(أ) الفترة الأولى : وتتمثل فى المرحلة السابقة على سقراط حيث نجد إرتباطاً وثيقاً بين العلم والفلسفة .

(ب) أما الفترة الثانية : فقد تزعمها السفسطائيون وسقراط وقد تميزت بالبحث فى مشكلات المعرفة والأخلاق ، وتعد هذه الفترة تمهيداً حقيقياً للدور الثانى حيث أننا قد أشرنا فى الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلى مدرسة سقراطية كان منها الكبار مثل : أفلاطون وأرسطو ثم صغار السقراطيين من الكلبيين والميغاريين والقورينائيين .

٢ — الدور الثانى : وهو دور النضوج : وقد اختص به أفلاطون وأرسطو حيث نجد لدى كل منهما مذهباً متكاملا يفسر سائر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة الخ ... على نحو ما أوضحنا فى مواضع سابقة .

٣ — الدور الثالث : وهو دور الذبول : وهو يمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد .

---

(١) وقد أطلقنا على فلسفة دور النضوج فى الجزء الأول من هذا المؤلف ص ٣٧ (الطبعة الرابعة) أسم « الفلسفة السقراطية » .

وفى هذا الدور الذى ندرسه فى الباب الخامس من هـــذا الـكتاب نتناول المذاهب والآراء الفلسفية المتأخرة .

وقد تميز هذا العصر بنزعة تلفيقية واضحة وبالاهتمام بالعلوم الواقعية وبالعودة إلى إحياء المذاهب القديمة ولا سيما ما كان منها مرتبطا بمبادىء السلوك الأخلاقى وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية - مع ما كان لها من طابع صوفى - بالفكر اليونانى . ولهذا فإننا لانلمح فى هذه المرحلة الطابع اليونانى الخالص للثقافة . ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخالصة وهى التى ذاعت وانتشرت فى دورى النشأة والنضوج وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم — وتلك الثقافة التى انتشرت فى الدور الثالث فى حوض البحر الأبيض المتوسط وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة، وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها بالثقافة الهللينستية (١) . أى تلك الثقافة التى انحدرت أصلا من اليونان ولـكنها اصطبغت بلون جديد جاء نتيجة للحركة التلفيقية التى تزعمها أفراد من شعوب هذه المنطقة من يونانيين وغير يونانيين .

طابع الفلسفة الهللينستية :

كان اليونانيون على صلة وثيقة بالشعوب المجاورة لهم ، فقد تعرفوا عـــلى حضارات شعوب شرقى البحر الأبيض المتوسط ولاسيما مصر إذ تعددت زيارات العلماء والفلاسفة اليونانيين لمصر الفرعونية فى وقت مبكر ، وحفلت هذه الفترة التاريخية بصور عديدة للصراع الدموى بين الفرس واليونان .

---

(١) يسمى المؤرخون عادة الفلسفة اليونانية فى طورها الأول والثانى فلسفة هللينية أو يونانية خالصة Hellinic Philosophy وفى الطور الثالث يسمونها فلسفة هللينستية لأنها لم تقتصر على اليونانيين وحدهم بل لقد أسهمت فيها الشعوب التى تأثرت بهم وبحضارتهم وكانت اللغة اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم Hellinistic Philosophy .

وعلى الرغم من هذه الصلات المديدة بين اليونان وبين شعوب هـذه المنطقة التاريخية إلا أن العلم اليونانى ظل - إلى حد ما - فى هذه المرحلة وقفاً على اليونانيين أنفسهم إلى أن جاءت انتصارات الإسكندر المقدونى فأحدثت ثورة عميقة فى حياة اليونانيين وبالتالى فى تراثهم العلمى والثقافى ، ذلك أن شعوب البلاد التى غزاها الاسكندر أخذت تغترف من مناهل الثقافة اليونانية وتشارك مشاركة فعالة فى جميع جوانب الحضارة الإغريقية .

وبرز من بين شعوب البلاد المفتوحة أعداد من التلاميذ بل والمعلمين تزعموا الحركة الثقافية فى مراكزها الجـــديدة التى انتشرت فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط فى الاسكندرية وبرغاما وردوس ، وذلك بعد أن فقدت اليونان نفسها استقلالها السياسى ، وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شئونهـا السياسية ، الأمر الذى أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة ، وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الاتجـاه السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المغانم .

ومن الطبيعى إذن أن يعزف الناس عن النظر العميق فى ميادين العلم والفلسفة فى جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة ، ولهـذا فقد احتلت هذه المطالب العملية مكان الصدارة فى هذا المجتمع المتعدد الأجناس .

ولـكن هذا الصراع حول مطالب الحياة اليومية كان لابد له من ضحايا . اعتصرتهم ضراوة المواجهة المنافية للمبادىء وللمثل الأخلاقية ، فـكان إذن على الفلسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء حيث يجدون لديها الملجـأ الأمين والطريق الممهد للتطهر وذلك بقطع كل صلاتهم بالظروف الخارجية ثم بالعكوف على حياتهم الباطنية - فالتأمل إذن كان الأسلوب المستخدم فى تطهير

النفس وممارستها للحياة الروحية الكاملة . ولقد ساد هذا الاتجاه فى هذه الفترة وتميزت الفلسفة الهللينستية حينذاك باتجاه ملحوظ إلى البحث فى الأخلاقيات وتأثرت فى هذا بنزعة صوفية واضحة وبآراء الشرق ومذاهبه الدينية .

أما الميتافيزيقا فقد استمد هذا العصر أصولها من فلسفة كل من ديمقريطس وهرقليطس وسنرى كيف قامت الأبيقورية على أساس من فلسفة ديمقريطس وقامت الرواقية كتجديد لفلسفة هرقليطس، ثم كيف طغى مذهب الشك على أفكار الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) وأخيراً كيف تبنت الأفلاطونية المحدثة الأصول الفلسفية اليونانية وجمعتها فى حركة تلفيقية بارعة مع ميل إلى أفلاطون وبذلك تكون قد عملت على معارضة تيار الشك الذى كاد يقضى على تعاليم الأكاديمية فى دورها الأخير .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن العلوم الجزئية أخذت تنفصل بالتدريج عن الفلسفة بعد أن ظل العلم مرتبطاً بالفلسفة إلى عصر أرسطو، وظهرت المراكز العلمية فى مدن شرقى البحر الأبيض المتوسط .

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الفيلسوف بوزيدونيوس كان آخر فيلسوف يربط بين العلم والفلسفة فى العصر الهلليني ، وكذلك كان أراتوستينس أمين مكتبة الاسكندرية والجغرافى المشهور أول من سمى نفسه بالفيلولوجى أى عالم اللغة وذلك لكى يتميز عن الفلاسفة . وفى الوقت الذى أخذت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة ظلت أثينا تحمل لواء الزعامة الفلسفية إلى نهاية العصر القديم .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه بينما كان العلم ماضياً فى طريق الإنفصال عن الفلسفة فى هذا الدور ـ كان الدين يعمل على الإقتراب منها والارتباط بها . ولم تعد الفلسفة كما كانت عند اليونان مطلباً كمالياً يسهم فيه القلة من كبار المثقفين بل

لقد خلفت وراءها الأبراج العاجية لكى تنزل إلى غمار الشعب فيتحدث معلموها إلى الحشود المجتمعة فى المدن الكبرى باذلين لهم النصح والتوجيه ، وآخذين بيدهم فى طريق الممارسة الروحية العملية .

بل لقد تغلغلت تعاليم المدارس الفلسفية أيضا إلى القصور وساكنيها وأصبح الفلاسفة مستشارين روحيين للملوك والأمراء وكبار رجال الحاشية .

وكانت الرواقية والأبيقورية هما المذهبان الفلسفيان السائدان فى هذه الفترة وقد أعاد الرواقيون والأبيقوريون أسلوب التفسير الطبيعى الأحادى عند الأيونيين ، أما الثنائية الأفلاطونية - الفيثاغورية فقد انحدرت إلى نوع من الشك ولم يكتب لها الظهور إلا فى أخريات العصر القديم وفى مدرسة الاسكندرية بالذات حيث ازدهر المذهب الأفلاطونى المحدث - كما ذكرنا .

وعلى هذا فيمكن تقسيم الدور الثالث من أدوار الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين:

الأولى : وتنتشر فى هذه المرحلة الأبيقورية والرواقية وما ارتبط بها من آراء المدارس السابقة على سقراط ، هذا إلى جوار الأفلاطونية والمشائية .

الثانية : وفى هذه المرحلة نلاحظ سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية وظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة ، ثم ظهور الأفلاطونية المحدثة فيما بعد وسيطرة التصوف على مدرسة الاسكندرية الفلسفية .

الفصل الأول

الابيقورية

حياة أبيقور (١) ٣٤١ – ٢٧٠ ق. م

ولد أبيقور فى ساموس عام ٣٤١ ق. م من أب أثينى كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة، ويذكر ديوجين اللائرسى – وهو مصدرنا الأساسى عن أبيقور – أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهى تتمتم بدعوات التطهير، وكذلك كان يعاون أباه فى مهنة التعليم بأجر زهيد. وقد انتهى أبيقور إلى الشك بتأثير قراءته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير، وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التى تعترض تحقيق سعادة بنى الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة وخشيتهم من الحياة الآخرة، والفلسفة وحدها هى التى تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة

---

(١) مصادر مذهب أبيقور

ترجم Bailey بعض الفقرات التى أوردها ديوجين وسكستوس أمبريكوس عن أبيقور . Diogène L. , X

Lucrèce, De rerum natura, trad. par Ernont 1920, Coment. par Robin 1926. Cicero, De Fine, I .

Epicure : Doctrine et Maximes, trad. par Solovine (Paris 1929) .

Festugière : Epicure et ses Dieux Paris, 1946.

Guyau : La Morale d'Epicure et ses rapport avec les doctrines Contemporaines, Paris, 1888 .

إذ أنها هى التى تستطيع تحريرنا من ربقة الاعتقاد فى كل ماهو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل .

ولهذا فقد نذر أبيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة ، وتحقيق السعادة لكل فرد منهم ، ولهذه الغاية أنشأ مدرسته فى أثينا حوالى سنة ٣٠٦ ق. م وكانت تسمى « بحديقة أبيقور » ، وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب .

وكذلك وضعت عباراته - التى كان يلقيها عليهم - الأسس الدائمة للتعاليم الأبيقورية . وقد صنف أبيقور حوالى ثلثمائة مؤلفاً عدا الرسائل حسب أقوال مؤرخ حياته ديوجين اللائرسى ، ولكن هذه المؤلفات فقدت جميعها ، وقد أورد الشاعر لوكريس ملخصا لمذهبه فى كتابه « طبيعة الأشياء » وكذلك وصلتنا بعض مقتطفات من كتاب « حول الطبيعة » لأبيقور .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن أقوال ديوجين عنه كانت تنطوى على سباب واتهامات شنيعة يغلب على الظن أنها كانت صادرة عن أعدائه من الرواقيين المعاصرين له أو من غيرهم من الفلاسفة ؛ فقد واجه أبيقور حملة عداء مرير لم يقدر لغيره من رؤساء المدارس مواجهتها فى العصر القديم .

ويرجع السبب فى عدم الاهتمام بكتبه أن أصحاب مذهب تعدد الآلهة وأتباع المسيحية على السواء لم تكن لهم أية مصلحة فى الاحتفاظ بها لأن صاحبها كان يهاجم الدين ويرفض الوجود الإلهى المؤثر فى العالم وكذلك فكرة العالم الآخر .

الفلسفة وأقسامها :

كان أرسطو يرى أننا نطلب المعرفة لذاتها وليس من أجل أى منفعة عملية

ولهذا فإنه اعتبر الفلسفة الأولى أكثر العلوم ألوهية وأسماها منزلة .

أما أبيقور فقد جاء موقفه على عكس الموقف الأرسطى إذ أنه كان يجعل من العلم خادما للحياة ومرشدا فى الأمور العملية ولهذا فقد كان لا يهتم كثيراً بالثقافة أو بالعلم الذى ليس وراءه عمل ، لأن هذا النوع من العلم ـ بحسب أبيقور ـ لا يمت للواقع بأى صلة ، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب مؤسس المدرسة بانضمام الذين بالقراءة والكتابة فحسب إليها ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس من تطهر وطمأنينة .

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام :

المنطق أو العلم القانونى ـ والطبيعة ـ والأخلاق . وغاية الفلسفة تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة .

ومعنى هذا أن الأخلاق هى أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذى نجده عند ديمقريطس مع اختلافات طفيفة بين الموقفين ، على الرغم من أن أبيقور يرى أن مذهبه جديد تماما فلا يعد صورة متطورة لمذهب ديمقريطس .

أولا : المنطق أو العلم القانونى :

يبحث المنطق فى شروط المعرفة الحقة ، وليست هذه الشروط من النوع الذى نقابله فى المنطق الأرسطى أو فى منطق العلوم بل هو نوع من نقد المعرفة يفضى بنا إلى التعرف على أضمن الطرق المؤدية إلى الطمأنينة وبالتالى إلى السعادة .

ويشير أبيقور إلى أربعة أنواع للمعرفة وهى الإحساس والتصور القائم على الذاكرة والانفعال Pathos ثم التخمين .

١ — الاحساس :

أما الاحساس فنه تبدأ المعرفة الحقة وهو موضع يقين لاشك فيه إذ هو صادق دائماً ، ونحن نعرف عن يقين سبب حدوثه لنا أى علته الفاعلية وهى موضوعه ، وكل إحساس فهو مطابق لهذا الموضوع أى الأشياء . أما خداع الحواس أو خطؤها أو حدوث تناقض بينها فإنه يحصل بتأثير الحكم الذى يصدره العقل على فعل الإحساس وليس من عملية الإحساس نفسها .

ويفسر أبيقور الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادى الواحد أو من مكوناته ، بأعضاء حواسنا . وهذه الذرات الصادرة من الاجسام هى قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة فى الخلاء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة منها ومن ثم فهى « أشباه » لها . حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس ، ويمتلىء الهواء بأشباه لا تحصى عدداً ، ماضية وحاضرة وهذه هى مصدر خيالات اليقظة والمنام .

ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن انكاره يعنى استحالة النظر والعمل على السواء

٢ — التصورات او المعانى الكلية : (١)

وهى أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس ، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (eidola) خيالية لاتلبث أن تتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة ، وكلما تكرر نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملا على أن ينشأ عنه فى الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية ، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضى أن نضعه فى لفظ يكون مثلا لفكرة كلية مسبقة ، نستخدمها فى التجربة الحسية

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، المقالة الأولى فصل ٢ سطر ١٩ — ٢٥ .

(٢) وهى تصورات ممثلة لإحساسات سابقة (anticipation)

الحاضرة فنطبقها على الجزئيات المشابهة التى تعرض لنا ، وكذلك تكون أساساً لأحكام العقل التى تتجاوز تجارب الإحساس الماثلة أمامنا . ويرجع صدق هذه التصورات إلى ارتباطها بادراكات حسية سابقة .

٣ ـ انفعال اللذة والألم : (١)

وهذا الانفعال يقينى لاشك فيه لمعرفتنا بعلته الفاعليه ، وهو معيار الصدق فى مجال العمل كما سنرى فى دراستنا للاخلاق عند أبيقور .

٤ ـ التخمين (٢) **:**

وإلى جوار الاحساس والانفعال والتصورات السابقة نجد أسلوبا آخر للمعرفة ينصب على معرفة أفكار الخيال ، وهى بحسب أبيقور تصدر عن صور موضوعية تحضر للنفس ، فعندما ننتقل من الإحساس إلى ماوراء الإحساس وعندما نستخلص من المعلوم فكرة عن المجهول فإننا يجب أن نبحث عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة ، فإذا كانت الفكرة تشير الى وقائع فى المستقبل فينبغى أن تكون مؤيدة بالتجربة ، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون متناقضة مع التجربة .

وبواسطة التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور باللامحسوسات (أى الموجودات المحسوسة الصغيرة التى يعجز احساسنا عن إدراكها) وكذلك نستطيع استخراج التفصيلات الجزئية من النظرة الإجمالية الشاملة .

---

١ — Pathos

٢ — راجع يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ حيث يطلق على هذا النوع من الادراك اسم الحدس الفكرى ولكن اللفظ اليونانى لهذه التسمية هو epinoiai أى التخمين Conjecture وليس الحدس بالمعنى الفلسفى تخميناً ، وربما جاز استخدام لفظ «حدس» بالمعنى الشائع لا الفلسفى لكى يتضمن معنى (التخمين) .

ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا المنهج الاستدلال على وجود الذرات كأساس للوجود الطبيعي وعلى الخلاء كشرط للحركة وعلى لانهائية المادة مع أننا نعجز عن إدراك هذه الأمور فى التجربة .

وعلى الجملة فإن الابيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة ، أما موضوعه الحقيقى فهو الجزئى أو الشيء المادى فى مجال الموجودات الطبيعية وكذلك الفرد فى استقلاله التام فى المجال الإنسانى . وإذا كان الإنسان يرى أن مشكلته الأساسية هى العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب فعليه أن يتجنب الخوض فى البحث عن وجود عقل فى الكون يكون سنداً للإنسان ويصبح الإنسان خاضعاً لقوانينه ومن ثم يبذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون أساساً نظريا لسلوكه . الواقع كما يرى أبيقور أن العالم ليس سوى آلة يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدماً كامل قدراته، وهو ليس فى حاجة إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه فى حال السراء والضراء .

ولهذا فإن التجربة الواقعية أى الخبرة وكذلك الفهم الطبيعى العادى كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر فى استخدام الأداة المنطقية .

ثانيا : الطبيعة :

ا — التفسير الآلى للطبيعة وغايته :

يتجه مذهب أبيقور إلى التفسير الآلى للطبيعة ، وهو فى هذا يتمشى مع التفسير الذرى عند ديمقريطس ، غير أنه لايجعل للعلم الطبيعى قيمة ذاتية فلا يعتبر فى نظره مطابقاً للوجود بل هو خادم لعلم الأخلاق ـ كما ذكرنا ـ وتقوم فكرة أبيقور أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة فى مجرى حوادث هذا العالم الذى نعيش فيه ، ما دامت هذه القوى التى لاحصر لها تحرمنا من راحة النفس

وطأنينتها وتجعلنا على الدوام في خوف ورهبة تقض مضاجعنا . فالغرض من العلم الطبيعي إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التفسيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تفى بهذا الغرض وقد تكفى النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفصيلات .

وليست المادة شرا لابد من التخلص منه أو عدما محضا على ما قال أفلاطون بل إنها بحسب أبيقور المبدأ الإيجابي الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعا إذ هي المقدم الكلى لهذا الوجود ، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهرى للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة .

أما الكائنات الحية فقد تولدت اتفاقا من الأرض وكانت لها أشكال ضخمة غير متسقة ولكنها تطورت وبقى منهـا الأصلح وثبت نوعه حسب أقوال أنباذوقليس .

ب - طبيعة الذرات او الجواهر الفردة :

تتكون المادة من ذرات منفصلة لاتحصى عدداً وهى مركبة ولكنها لاتقبل الانقسام ،وعلى الرغم من أن الاختلاف بين أشكالها محدود - على عكس ماذهب إليه ديمقريطس - إلا أنه مع هذا لايمكن حصر هذه الأشكال . وهذه الذرات قديمة وباقية لاتندثر تغذوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل الذرات التى تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، وهذا التفاوت هو الذى يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى ، فالأثقل منها يهبط إلى أسفل والأخف يرتفع إلى أعلى . ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها فى نظره تفترض وجود جبرية آلية فى الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات

تنحرف فى اتجاهها عن الخط الرأسى ، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة، ومن ثم فإن أبيقور يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الاتفاقى، أى بامكان وجود معلول بدون علة ، وهذا مايسمح فى مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها الأمر الذى سيكون من شأنه القضاء على الحرية .

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة العلية والجبرية فى مجال الطبيعة والاخلاق ، إلا أنه يتفق معه فى التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لديها للقول بفكرة الخلق أو الإحداث فى الزمان .

ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل من ديمقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الآلهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تتدخل الآلهة فى إيجاده وحركته . وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقية على التفسير الطبيعى عند أبيقور كانت سببا فى اختـــلاف موقفه عن موقف ديمقريطس فى نظرته إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية .

د — النفس ومصيرها :

النفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائه ، أى أنه يشارك البدن فى مصيره . وللنفس وظيفتان : إحداهما حيويه والأخرى وجدانيه ، ولا يمكن أن يتم لها ممارسة وظائفها بدون الارتباط الوثيق بينها وبين ذرات البدن .

ومما يبرهن على أن النفس ذات طبيعة مادية لطيفة جدا مانلاحظه من تأثير البدن عليها فى حالات الإغماء والغيبة التى تحدث بتأثير الانفعالات الحارة العنيفة، وكذلك أيضا مانلمسه من إنتشاء النفس أو ضعفها فى الحالات المماثلة التى تعرض للبدن ، فاذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها .

فثمت تأثير متبادل بين النفس والبدن . فبدون البدن لاتستطيع النفس أن تعبر عن ذاتها على أى صورة .

وبالإضافة إلى هذا فإن النفس حينما يحضرها الموت لاتنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه - كما هو الرأى الشائع - بل الذى يحدث هو أن هـــذه القوى تأخذ فى التناقص فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا ، ومن ثم فهى لاتخرج من البدن لـكى تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه ، بل يكون الموت تعجيلا بفنائها التام مع فناء البدن . وإذا كانت النفس تحتفظ فى حالة الموت بشعورها التام ، أو إذا كان الموت مجرد انتقال من هذه الدار إلى دار أخرى أفضل منها كما يزعم الأفلاطونيون ، فإن الانسان كان ينبغى له أن ينشرح صدره بالموت لا أن يخشاه كما هو حاصل بالفعل . فما الذى يجعل الموت إذن أمراً قاتما مزعجاً على نحو مايشعر به الأحياء ؟

لن يحدث شىء من هذا بالطبع إذا كنا نعرف أن وجودنا النفسى - الجسمى سينعدم نهائيا بالموت ، ولـكن مايحدث عادة هو أننا نربط لا شعوريا بين فكرة العدم وفكرة الحياة أو بمعنى آخر بين شعورنا بالعدم وشعورنا بالحياة ، ونتخيل أن الذين يحضرهم الموت يكون لديهم فى هذه اللحظات شعور بالهلاك التدريجى وأنهم يحسون وهم فى القبور بالتهام الديدان لأجسادهم وباحتراقها بالنار إذا ما ألقيت فى لهيبها ، وأن النفس يستمر شعورها بكل هذه الآلام خلال ذلك .

فاذا ما استطعنا أن نفصل بين فـكرة الحياة وضدها ، وتخلينا فى حسم ووضوح عن فكرة الخلود فإن الموت لن يكون على أى صورة أمراً مفزعاً ، بل بالعكس سيصبح أمراً عاديا لايتسم بطابع الشر أو الفزع الشديد مادام الشخص الميت لن يكون لديه أى شعور بحالته وهى حالة الفناء التام . وكذلك فإن الأحياء سيتكون لديهم شعور سلبى جديد عن فكرة الموت أو بمعنى آخر لن يـكون لهذا

الشعور الشديد أى وجود عندهم . وعلى هذا فإذا كنا موجودين على الحقيقة فإن الموت لا يكون له وجود بالنسبة لنا ، وإذا حضرنا الموت فإنه لن يكون لنا وجود على أية صورة من الصور . فلا صلة بيننا وبين الموت ، ولا وجود مطلقا لذلك الإحساس الثاجى المزعوم الذى يرعبنا فى حالة الموت لأننا - كما قلنا - لن نكون موجودين فى تلك اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت فناء تام للوجود الإنسانى .

وهكذا وبهذا التحليل المادى لوجود الإنسانى ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت ومن تأثير الآلهة على حياتهم ومماتهم .

هـ — الآلهة والعالم :

حاول أبيقور أن يقيم خطا فاصلا بين العالم والآلهة ، حتى ينتفى القول بوجود أى صلة بينهم وبين الوجود الإنسانى أو المادى على وجه العموم . واكتفى بهذا الصدد بتوجيه النظر إلى طبيعة هؤلاء الآلهة أو الخالقين المزعومين على حد قوله - وكذلك إلى العالم الطبيعى وما ينطوى عليه من نقص وشرور .

وعلى هذا فقد سلم أبيقور بوجود الآلهة - وجميع شعوب الأرض تتفق على هذا - ولكنه رفض التسليم بوجود أى تأثير لها على العالم أو على الوجود الإنسانى ومن ثم فلا وجود للسحر أو للعرافة أو للمعجزات أو الخوف من عذاب جحيم لا وجود لها على الإطلاق . والآلهة - بحسب تصوره - متعددون وهم حاصلون على أجمل الصور وأكملها ، ومنهم الذكور والإناث ، وأجسادهم نورانية ، ومستقرهم العالم الأوسط ، وهم يتناولون الطعام والشراب .

ويتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصلون على السعادة والخلود ، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم المليء بالشرور ويرتفعون بأنفسهم فوق كل ضروب الانفعال والمحاباة وعن كل ما هو مصدر للضعف الإنسانى وقد أخطأ رجال الدين

فى الربط بين هؤلاء الآلهة وحياة الانسان ومصيره ولهذا فقد جاء الدين الشعبى مفعما بالأساطير القائمة على الخوف والفزع وعدم اليقين. وبالتالى فإن الرواقية - على حد قوله - قد حادت عن الصواب حينما تكلم أقطابها عن القدر والعناية الإلهية فنى ذلك تناقض مع تكوين العالم كما نراه فى الواقع ، وأكثر بطلانا من الخرافات والأساطير .

وعلى الرغم من هذه الصور السلبية التى يبرزها أبيقور عن الآلهة وعن انتفاء تأثيرها على البشر ، نجده يذهب إلى المعابد ويقيم الشعائر ، ويظهر أنه آمن بوجود الآلهة وتظاهر بعبادتهم خوفاً من ثورة غمار الشعب ضده وكان معظم تلاميذه من فئات غير مثقفة .

ولكن الموقف الذى انتهى اليه أبيقور بهذا الصدد يثير تساؤلات كثيرة . فقد أقام العالم المادى وأقام عالم الآلهه ووضع سياجا فاصلا بينهما . فما قيمة وجود الآلهة إذا لم تكن لهم أى صلة بالعالم ؟ لقد أحس أبيقور بجدية هذه المشكلة ولهذا نراه يحشد جملة من الحجج والبراهين للتدليل على صحة موقفه ولكى يحسم قضية تأثير الآلهة فى العالم أو صنعهم له .

١ - <u>الآلهة لا يفتقرون إلى الغير</u> : ومن جملة هذه الأدلة : قوله بأنه إذا كان هؤلاء الآلهة حاصلين على الكمال المطلق والسعادة العظمى وذواتهم تكفى ذاتها بذاتها أى أنهم لا يفتقرون إلى الغير لتحقيق كمال أو سعادة منشودة فما هو المبرر الذى يدفع بهم إلى أن يخلقوا المتاعب لأنفسهم بتحقيق الوجود لهذا العالم وتحمل الأعباء الثقيلة فى تدبير أمره ؟

٢ - <u>فعل الخلق</u> : وإذا سلمنا على سبيل الافتراض بأن العالم من صنع الآلهة، فهل تم لهم إيجاده منذ الأزل أم أنه أحدث فى الزمان .

فإذا قيل بأن الآلهة صنعته منذ القدم فإن ذلك يعنى أنه مساو لهم فى الوجود ومن ثم ينتفى القول بصانع ومصنوع لتساوى الطرفين فى القدم والأزلية وتعذر إثبات أيهما السابق وأيهما اللاحق، والصانع يسبق مصنوعه بالطبع .

وأما إذا كان العالم محدثا فى الزمان فإما أن يكون الفعل الخالق للعالم شرطا لتحقيق سعادة الآلهة العظمى أو لا يكون مرتبطا بها : وفى الحالة الأولى يكون هناك زمن قبل خلق العالم كان الآلهة فيه فى حالة انعدام الفعل وبالتالى لم يكونوا حينئذ حاصلين على سعادتهم العظمى ، وقد سبق القول بأنهم حاصلون على هذه السعادة على الدوام .

وأما إذا لم يكن الفعل الخالق لهم شرطا لتحقيق سعادتهم فإن فعلهم سيكون حينذاك مضادا لطبيعتهم الإلهية .

٣ — غاية الخلق : يبقى إذن التساؤل عن الغاية التى صنع الآلهة العالم من أجلها ؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكى يكون مستقرا لهم ، فإن هذا يعنى أنهم لم يكن لهم مأوى منذ القدم ، أو أنهم لم يكن لهم مأوى يتناسب مع ذواتهم .

ولمصلحة من صنعت الآلهة العالم أكان ذلك من أجل الإنسان ؟ فإذا كانوا قد صنعوه من أجل بضعة أفراد من الحكماء الذين يضمهم هذا العالم ، فلا يستحق هذا الأمر ذلك العناء الكبير ، وإذا كان ذلك لأجل حياة الحمقى من النـــاس ، فإننا سنجعل بذلك منهم موجودات شرسة غليظة القلوب .

وأيا ما قلبنا وجوه الرأى فى هذه المشكلة نجد أنه يستحيل التسليم بأن خلق العالم من فعل الآلهة .

٤ — العالم والمخلوقات : وإذا نظرنا الى مشكلة الخلق من ناحية العالم نفسه

وما ينطوى عليه من مخلوقات نجد أنه من الصعب التسليم بأنه من صنع الآلهة ونحن نعلم ما هو عليه من فساد وذيوع الشرور على اختلاف أنواعهـــا ، وكذلك ما يشتمل عليه من صحراوات قاحلة ، ومستنقعات عطنة موحشة ، ومساحات شاسعـة متجمدة وغير مأهولة ، ومناطق لفحتها الشمس ، وزوابع وثلوج وعواصف وأنواء وظواهر طبيعية مدمرة ؟ وكذلك ما فيه من حيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار قبل الأوان ـ هذه الشرور والكوارث كلها أليست فى ذاتها الدليل القاطع على انعـدام تدخل آلهة حاصلين على الكمال المطلق ، فى تدبير هذا العالم وفى صنع الأشياء ؟

كيف إذن تم صنع العالم إذا لم يكن قد صنعته الآلهة ؟

يذهب أبيقور إلى أن العلل الآلية وحدها كالجواهر الفردة والخلاء ومبدأ الثقل تكفى لتفسير حقيقة الوجود المادى ، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الميتافيزيقا ، إذ هى تلجأ دائما إلى افتراض وجود علل غائية لا تصلح لتفسير العالم المادى ؟

ثالثا : الاخلاق :

وظيفة علم الأخلاق هى القضاء على المخاوف الخيالية التى تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، وقد اتضح لنا كيف استخدم أبيقور العلم الطبيعى لتحقيق هذه الغاية ، فبالفهم وبالادراك الصحيح للظواهر نستطيع التحرر من هـذه الخيالات ومن الأحكام المسبقة المعرضة ومن الرغبات الفارغة الشريرة .

وترجع السعـــادة إلى اللذة ، فاللذة هى خيرنا الأعظم ، وهى ليست اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعـاد اللذات الحسية الموقوتة التى قـد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغى تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب إلى ألم بما تحدثه من اجهاد واعتلال للصحة .

ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منهما . وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الاحساس فى تفسيره للمعرفة نجد أنه فى مذهبه الأخلاقى يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل وطمأنينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والحكيم وحده ـ بما هو حاصل عليه من حكمة عملية ـ هو الذى يستطيع الموازنة بين اللذة والألم والنتائج العملية لكل منهما بالنسبة للفرد من حيث أن الفرد هو غاية كل فعل ، وهذا هو فن الحياة ، ومن هنا نرى أن مذهب اللذة عند أبيقور سينقلب إلى مذهب المنفعة .

ولما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمأنينة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة أى أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة ؛ ويتعين عليه أيضا أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا مايفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة .

واللذات على ثلاث فئات : لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلذة الطعام والشراب، وهذه لذات سهلة ، وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وعلى الحكيم أن يرضى هذه النزعات فهى التى تحفظ حياته . أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف ، والحكيم يوازن بين هذه اللذات الوسطى ويرى بحكمته العملية أيقمعها أم يرضيها ، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه اللذات فيصبح عبداً لها .

وأخيرا نجد الفئة الثالثة من اللذات وهي صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية ، وتنشأ فى النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمناصب ، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها .

واللذة ليست فى حقيقة أمرها شيئا غير زوال الألم فهى حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى .

وثمت عناصر أخرى هامة تساعد فى الوصول إلى اللذة العظمى أى السعادة ومنها ضبط النفس إذ هو يتيح لها التقدير الحق لحدود اللذة والألم ؛ وكذلك الشجاعة باحتقارها للموت والألم ، والعدالة التى تعلمنا أنه لايوجد أى خوف من عقاب أخروى يكون عائقا أمام طمأنينه العقل وراحته ؛ وكذلك الصداقة تعد عنصرا هاماً عند أبيقور فى تحقيق اللذة العظمى أى السعادة ، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أى المشاركة وبالأمن للفرد .

° ° ° °

هذا هو مذهب أبيقور الذى يغلب عليه طابع التطهر فى مجال الأخلاق والذى كان أسلوبا مطروقاً فى ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعى من أجل الموقف الأخلاقى . وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا إلى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة إلى تأثر المذهب بنظرية السفسطائيين فى الحضارة .

ونلاحظ من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق ، وبتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمى فيها رغم أن اتجاه أبيقور إلى سكينة العقل سيمضى به بعيداً عن الحس والعالم الخارجى .

وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبى فى سبيل دعم موقفه الأخلاقى القائم على التطهر .

وقد عانت الأفلاطونية والمشائية والرواقية من منافسة الأبيقورية لها ،

بفضل بساطتها ووضوحها التام وأسلوب تناولها السهل ومعارضتها للتصوف رغم قيامها على التطهر، وقد استقبلتها بترحاب البـــلاد التى حظت بانتشار الثقافة اليونانية فيها فى البحر الأبيض المتوسط ولاسيما ايطاليا .

وقد تعاقب عـلى هـذه المدرسة فى موطنها الأصلى عدد من الرؤساء منهم مترودوروس وهر مارخوس وبوليستراتوس . ونجد فى النصف الثانى من القرن الثانى قبل الميلاد - أى فى العصر الذى انتقلت فيه الأبيقوريه إلى روما ـــ وجوها رواقية كثيرة من أمثال أبو للودورس وزينون الصيداوى الذى كرمه شيشرون ووضعه فى أعلى المراتب ثم فيدروس الذى استمع إليه شيشرون فى روما حوالى سنة ٩٠ ق . م وكذلك سيرو معلم الشاعر فيرجيل .

وكان الشاعر لوكريتيوس (٥١-٩١ق.م) أعظم ممثل الأبيقورية فى روما وقد تأثر بتعاليمه فى عصره العالم الطبيعى السيبيادس البروزى . ونجد أيضا عدداً كبيرا من فلاسفة الأبيقورية فى روما من أمثال كاسيوس وتوركاتوس وبومبونيوس أتيكوس وقيصر وهوراسيوس وبلينوس الأصغر ، وقد كان لتعاليم الأبيقورية تأثيرها الكبير فى روما لأنها كانت تضم فئات المؤيدين للنظام الامبراطورى الجديد بينما كانت تضم الرواقية المعارضين لهذا النظام والمتمسكين بالنظام الجمهورى .

ويرجع موقف الأبيقوريين السياسى فى مساندتهم الأباطرة إلى أنهم كانوا يرون المثل الأعلى فى حاكم قوى مسيطر يحتمون بلوائه حيث يعيشون فى سلام دائم وقد استغلوا حماية هؤلاء الأباطرة لهم وأجهزوا على ماكان قد بقى من هيكل الدين القديم المنهار - دين تعدد الآلهة - كما اشتد هجومهم على الدين الجديد أى المسيحية دين المعجزات التى أنكروها منذ قرون عدة قبل ظهور المسيح .

على أننا نجد تياراً أبيقوريا واضحا يأخذ طريقه الى دعاة المذهب الحسى والتجريبى ولاسيما فى الفلسفة الانجليزية عند لوك وهيوم ، و لاسيما فى نقده لمبدأ العلية على مانسنرى فى القسم الخاص بالفلسفة الحديثة من هذا الكتاب .

الفصل الثانى

الرواقية [1]

الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين :

أولها : إستنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل ويتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة . وعلى هذا فإن البحث فى الطبيعة لا يكون مطلوبا لذاته أى لمجرد إشباع الرغبة الخالصه فى المعرفة بل خضوعا للغاية الأخيرة وهى تحقيق السعادة ، أى لوجهة عملية نفعية .

ثانيا : إتجاهها إلى نظام المدرسه الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية والتى لا تهتم كثيراً بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها

---

١ – مراجع البحث عن الرواقية

Bréhier (E.), La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcime, Paris 1908.

Bréhier (E), Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E), Histoire de la philosophie, Tome 1.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

Diog. (L.), VII - XII

Goldschmidt (V.), Le systéme stoïcien et l'idée de temps, Paris 1923.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris, 1926.

هذه هى أهم المراجع العامة الخاصة بالمدرسة الرواقية وبينها مرجع واحد قديم يورد مقتطفات من آراء الرواقية القديمة والوسطى وهو كتاب ديوجين اللائرسى عن حياة الفلاسفة. أما آراء الرواقية المتأخرة فاننا نجدها فى كتابات شيشرون (ولو أن كتابات شيشرون جاءت فى آخر المرحلة الوسطى للرواقية فى عصر بوزيدونيوس الابامى) وسنيكا وابكتيتوس ومرقس أوريللوس ، وكذلك فيما عرف من آراء آباء الكنيسة الأوائل ولا سيما القديس بولس الرسول .

وإستخدام الإستدلال العقلى فى هذا المجال فإن هذا الأسلوب قد يصلح - إلى حد ما - فى تثبيت قواعد المدرسة وفى إعطائها صورة قوية واضحة ، ويبقى عمل المدرسة الأساسى فى الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقى التى تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء فى مجال المنطق والمعرفة أو فى مجال الطبيعة .

زينون القبرصى وتلاميذه : ٣٢٢ — ٢٦٤ ق. م

مؤسس هذه المدرسة زينون القبرصى ، ولد فى بلدة كتيوم Citium من أعمال قبرص ، وكانت أسرته من التجار المنحدرين من أصل فينيقى ، وقد إشتغل والده بنقل التجارة بين قبرص وأثينا ، وكان يحضر لإبنه كتب أتباع سقراط ، فيقرأها ويعجب بما تضمنته من أفكار ، الأمر الذى دفعه إلى الاتجاه كلية إلى دراسة الفلسفة فى أثينا بعد وفاة والده وبعد أن خسر زينون تجارته بعد غرق سفينته .

وفى أثينا نجده يستمع إلى ثاوفراسطس الارسطى وأقراطيس الكلبى وستلبون الميغارى والأفلاطونيين أكسينو قراطيس وبوليمون .

وما لبث زينون أن تصدى لمهمة تعليم الفلسفة بعد ذلك فاجتمع إليه التلاميذ فى رواق (١) فى أثينا ولذلك سمى أتباعه بالرواقيين نسبة إلى مكان اجتماعهم. وقد إستمر زينون يلقى تعاليمه على أتباعه إلى أن توفى منتحراً لإمتناعه عن تناول الطعام معتقداً أن الإنتحار أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب . وهكذا فعل أيضاً كليانتوس الأسوسى الطروادى (٢) (٣٠٤ - ٢٣٢ ق.م) خليفته على زعامة المدرسة ، الذى إشتبك فى مساجلات عنيفة مع الأبيقوريين الأمر الذى أدى إلى تفكك المدرسة وضعفها .

---

(١) Stoa Poikile

(٢) Cleanthes of Assus

وخلفه على زعامة المدرسة كريسبوس الطرسوسى [١] (٢٨١ — ٢٥٨ ق.م) من كيليكية ، وهو الذى أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمى المؤسس الثانى للرواقية وقد كان لكتاباته المهاجمة لأكاديمية أفلاطون فى عصره أثرها الكبير فى ذيوع شهرة المدرسة . وقد تزعم المدرسة بعد ذلك تلامذة لكريسبيوس ، منهم زينون الطرسوسى [٢] الذى خلف مؤسسها الثانى على زعامتها ، ثم يليه ديوجين السلوقى البابلى [٣] الذى كان عضواً فى بعثة الفلاسفة إلى روما عام ١٥٥ ق.م .

وقد خلف هذا الأخير على زعامة فرع المدرسة فى أثينا تلميذه انتيباتر [٤] الطرسوسى بينما أسس تلميذه الثانى أرخيديموس الطرسوسى [٥] فرعاً للرواقية فى بابل .

ويعد بوئيوس الصيداوى [٦] تلميذ ديوجين والمتوفى عام ١١٩ ق.م أول ممثل للمدرسة الرواقية فى عهدها المتوسط الذى إستمر خلال القرنين الثانى والأول ق.م على وجه التقريب، أما المؤسس الحقيقى لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بناتيوس الردوسى [٧] (١٨٠ — ١١٠ ق.م) وكان أيضاً تلميـــذاً لديوجين ولانتباتر وقد مكث فى روما فترة طويلة وكان له تأثيره الكبير على المؤرخ الرومانى بوليبيوس [٨] الذى استفاد شيشرون من مؤلفاته .

---

(١) Chrysippus of Solus
(٢) Zeno of Tarsus
(٣) Diogenes of Seleucia

(٤) Antipater of Tarsus
(٥) Archemedus of Tarsus
(٦) Boïthus of Sidon
(٧) Panaetius of Rhodes
(٨) Polybius

على أن أهم تلامذة بنساتيوس على الإطلاق هو بوزيدونيوس الأبامي (١) (١٣٥ - ٥١ ق.م) الذى إستقر فى رودس حيث إستمع إليه شيشرون وزاره بومبي مرتين تكريماً له، ويعد بوزيدونيوس آخر ممثل الرواقية فى عهدها الوسيط .

فإذا إنتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية فى عهد قياصرة الرومان فإننا نلاحظ ظهور إتجاهين لدى الرواقيين : أحدهما يهتم بالعرض العلمى للنظرية الرواقية ، وينسب هذا الإتجـــاه إلى آريوس ديديموس (٢) السكندرى معلم الإمبراطور أغسطس .

وأما الإتجاه الثانى فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العملى للمبادىء الأخلاقية للمدرسة وقد ظل هذا الإتجاه غالبا على المدرسة حتى نهايتها. ونجد من الرواقيين فى هذه الفترة : أنوس سنيكا (٣) إبن الخطيب الرومانى المشهور ، وموزونيوس روفوس (٤) وتلميذه أبكتيتوس (٥) (٥٠ - ١٣٨م) وبعده هيروكليز (٦) الذى عاش بعد النصف الأول من القرن الثانى للميلاد . ويعد الإمبراطور مرقص أوريليـوس (٧) (١٢١ - ٨٠ م) آخر الرواقيين الكبار .

وعلى الرغم من الإنتشار العريض لآراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا أنه لم تصلنا سوى مقتطفات محدودة من مؤلفات مؤسسى المدرسة فى القرون الثلاثة

---

(١) Posidonius of Rhodes
(٢) Arius Didymus
(٣) Annaeus Senneca
(٤) Musonious Rufus
(٥) Epictetus of Hierapolis
(٦) Hierocles
(٧) Marcus Aurelius

الأولى لنشأتها، وأما الكتابات الرواقية المتأخرة التي وصلتنا كاملة فإنها تشير إلى المذهب في جملته دون تمييز لآراء فلاسفة المدرسة . ويلاحظ أن معظم ما وصل إلينا من آراء كانت على لسان المعارضين المدرسة والمنتقدين لمذهبها .

المذهب الرواقي واقسامه :

ليست الرواقية مجرد نظرية علمية بل هي في حقيقة الأمر أخلاق ودين ، وهي ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملي التلفيقي الأمر الذي تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبيه منهجية .

فالمنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحيـــة منفعتها العملية فحسب ، وتقتصر أهميتها في تعاليم المدرسة بإعتبارها مقدمة الأخلاق ومدار البحث فيها ، الحكمة العملية ، وهي فضيلة الفضائل ومؤداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقاً للعقل، والعقل بدوره مطابق للطبيعة ، والعلم النظري يخضع أيضاً لهذه الغاية فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر في ميولنا ويوجه أفعالنا فإنه يصبح عقيماً لا طائل تحته أو شراً يجب الابتعاد عنه .

هكذا نستطيع أن نفسر الحافز الذي دفع بزينون إلى التفلسف ، ولم يكن هذا سوى رغبته الملحة في أن يجد سنداً أو تبريراً معقولا لحياته الأخلاقية ، ولهذا فقد تميز مذهبه عن مذهب القورينائيين بإهتمامه بالبحث العلمي وكانت القورينائيه تتجاهل هذه الناحية وتكتفي بطلب السعادة وإستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية للفضيلة . وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة تتمثل في تأثيرها على حياة الفرد الخلقية ، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقة بدون معرفة نظرية ، فالفضيلة مطابقة للحكمة ، والفلسفة ولو أنها ممارسة للفضيلة ، إلا أنها تعرف أيضاً بأنها العلم بكل ما هو إنساني وإلهي ، فإن

العلم عند الرواقيين هو الخير الأسمى وهو الغاية القصوى للحياة .

وكان زينون نفسه يرى أن المعرفة العلمية شرط لابد منه لتوجيه السلوك الأخلاقي وقد إستعار من أفلاطون تقسيم الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق، وإستمد من أقوال هرقليطس : قوله بالنار وقوله بالقانون العام « اللوغوس » الذي يجري بمقتضاه نظام الطبيعة وكذلك الأفعال الإنسانية، وأن جميع الموجودات الجزئية في العالم هي مظاهر لجوهر واحد بعينه . وكذلك فقد استعارت الرواقية من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية والإعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر .

وقد أكمل زينون موقف هرقليطس بموقف أرسطو في الطبيعة .

وأما في مبحث المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الارسطي الواضح على المنطق الرواقي ولا سيما بعد كريسيبوس .

وأخيراً نجد زينون — في مجال الأخلاق — يحاول التخفيف من تزمت القورينائيين وصرامتهم الأخلاقية وجهلهم الواضح بالعلم وبالفلسفة النظرية ، ولكنه مع هذا ظل أميناً على الخط العام للأخلاق القورينائية بعد تعديلها وإكمالها مستخدما في ذلك ما يصلح من مختلف المذاهب الأخرى .

اولا : المنطق :

١ — أقسام المنطق : كان الرواقيون بعد كريسيبوس يعنون بالمنطق : الكلام النفسي والكلام المنطوق ، ولهذا فقد قسموا المنطق إلى بابين :—

١ ـ الخطابة ٢ ـ الجدل

والذي يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم « الجدل » :—

يميز الرواقيون في باب الجدل بين الدلالة والمدلول أو التسمية والمسمى أي بين مبحث الألفاظ ومبحث التصورات ثم يتكلمون في قسم ثالث عن معايير المعرفة فيما يعرف بإسم نظرية المعرفة — أما فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل

أى فى نظرية الدلالة فإنهم يشيرون إلى أن هذا القسم يتناول الشعر والموسيقى والنحو أى قواعد اللغة أما القسم الثانى فهو الذى يبحث فى المدلولات أى فى الأشياء التى تقصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة ، وأخيراً القسم الثالث من الجدل وهو الذى يتضمن معايير الصدق والكذب أى نظرية المعرفة .

ويمكن تلخيص مباحثهم فى المنطق بوجه عام فى قسمين رئيسيين وهما :

١ — المنطق الصورى ٢ - ونظرية المعرفة

(ب) مصدر المعرفة: وإذا قارنا بين موقف كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقيين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هى الحقائق الأساسية التى تقوم عليها المعرفة ، والمعرفة لابد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من ادراك هذه الجزئيات وهم يذهبون إلى أن النفس عند الميلاد تكون كالصفحة العارية النقية غفلا من أى معرفة وعارية من أى أثر وهذا الموقف يشبه موقف المدرسيين وجون لوك حيث يطلقون على هـــذه الصفحة النقية عبارة Tabula rasa وهذه النفس النقية العارية عن أى أثر أو انطباع تتكون فيها التصورات شيئاً فشيئاً مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية فى النفس أو انها - على رأى آخر - التغيرات التى يحدثها الموضوع الخارجى فى النفس ، حتى معرفتنا بحالتنا الباطنية ونشاطنا النفسى الخاص فانه مستمد أيضاً من الادراك الحسى على رأى كريسبوس ، ولذا فإن الرواقيين لا يميزون بين الادراك الباطنى والادراك الخارجى ما دام هذان النوعان يتحدان فى المدرك الخارجى .

كيف إذن يتم للنفس اكتساب المعرفة الخارجية وكيف تتكون فى النفس هـذه التصورات أو الانطباعات الآنية عن الموضوعات الخارجية ؟ هناك نوع أولى من التصورات أو الأفكار التى تصل إلى النفس عن طريق الإدراك الحسى

ويطلق عليها الرواقيون أسم الأفكار أو التصورات المتعارفة — هذا النوع من الأفكار أو التصورات المتعارفة يمتاز عن الظن بأنه يتمثل فى اعتقادات لا يمكن أن يوجه إليها أى اعتراض .

ويرى الرواقيون أن هذه التصورات المتعارفة التى يسميها البعض بالأفكار الفطرية ، كفكرة الخير وفكرتنا عن الآلهة ليست فطرية أو غريزية بالمعنى الذى يفسرها به العقليون ولكنها استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسى المباشر ، فنكرة الخير مثلا تأتى من مقارنة الأشياء الخيرة فيما بينهـا ، وإدراك العلاقة التى تجعل شيئاً خيراً ينطبق على شيء خير آخر من حيث صفاتها الذاتية .

وكذلك فكرتنا عن الآلهة فإنها تتكون لدينا من إدراكنا لجمال الأشياء وحسن تنسيقها. وهكذا تتكون لدينا طائفة من التصورات الأولية العامة تبدأ فى الظهور فى النفس فى سن الرابعة عشر، ثم تليها تصورات من نوع آخر إذا تجمعت كونت ما نسميه بالذاكرة ، ومن الذكريات المتعددة يتكون ما نسميه بالخبرات أو التجربة .

على أن ثمة مشكلة تعترضنا حين الكلام على صلة هذه التصورات بالموضوعات الخارجية، ذلك أننا يجب أن نبحث أولا عما إذا كانت إدركاتنا الحسية متفقة مع موضوعاتها الخارجية أى يجب أن نتأكد من أن ثمة علاقة بين الادراك وموضوع الادراك أى الشيء الخارجى ، وهنا يجعل الرواقيون أساس القول بصحة هـذه العلاقة ما يسمونه بالتصديق، ذلك أن طائفة من تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتضغط علينا لكى تحملنا على التصديق بها والتسليم بأنها آثار صادقة للموضوعات الخارجة أى أنها صادرة عن أشياء حقيقية ، ومن هنا تتسم هذه التصورات بطابع يقينى مباشر فاذا صدقنا هذه التصورات فكأننا ندرك الموضوعات الصادرة عنهـا فى ذاتها ، وإذن فالرواقيون يجعلون معيار الصحة ذاتياً يقوم على التصديق النفسى وهذا هو كل ما يؤسس حقيقة الصلة بين الحس والمحسوس .

وهم يميزون بين الأثر الحسي المباشر ، وهو الصورة الأوليـة ، البسيطة التي تنطبع في النفس نتيجة للإحساس المباشر كصورة الخاتم في الشمع وبين التصور إذ أن التصور يمتاز على الصورة الحسية بأنه يتضمن التصديق بأن هذه الصورة الحسية هي أثر لموضوع خارجي حقيقي، وكذلك يتضمن هذا التصور ثبات هذه الفكرة أي استمرارنا في التصديق بصحة الصورة الحسية ، هذا التصور التصديقي هو معيار الحقيقة، والتصورات من هذا النوع هي معايير الصدق والكذب مادامت صادرة عن الإدراك الحسي الذي هو أساس المعرفة .

وإذن فالإحساس والتصورات أساسان حقيقيان للمعرفة إذا لم نسلم بهما لا يمكن أن يقوم السلوك الأخلاقي على أساس معقول . بل إن الإحساس هو المصدر الأول لكل أفكارنا ومعارفنا .

حـ — مراتب اليقين : ويمكن أن نلخص مناقشتنا عن درجات اليقين أو المعرفة فيما يلي :

أولا : نجد أن أولى درجات المعرفة هو الأثر الحسي المباشر أو الصورة الحسية ، وثانيا : تعرض هذه الصورة على النفس وقد تقبلها أو ترفضها كقولنا هذا أبيض أو هذا أسود، وهذه هي مرحلة التصديق، فإذا قبلت النفس هذه الصورة وكانت على صواب في هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق ـ وهو الدرجة الثالثة في المعرفة ـ أما إذا قبلتها النفس عن غير حق فإنه يكون لديهـا ظن خاطىء ثالثا: وإذن فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة ـ بعد التصديق كمبدأ ذاتي للصدق والكذب ـ هذه الدرجة الثالثة هي الفهم أو الإدراك الحسي كموضوع خارجي حقيقي في مقابل الصدق .

وتحس النفس في هذا الفعل أنه فعلها المتميز عن الصورة الحسية وفي هذه الحالة تدرك النفس أن الصورة الحسية تكون في حالة الصدق مطابقة للمحسوس الخارجي،

وتسمى الصورة إذن فى هذه الحالة بالأثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدى إلى التصديق الصحيح أى الى الإدراك الحسى . ولفظ مفهوم هذا يشير الى وظيفة الأثر لا الى طبيعته فالأثر المفهوم هو الأثر الحسى المطابق للموضوع الخارجى ولهذا الأثر وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الرواقيين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والأثر غير المفهوم .

وإذن فالأثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية ، ويقوم العلم على أساس وطيد لأنه يستند الى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطا فعليا ، أما الفن فهو وسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة فى الحياة .

وإذن فلدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة ، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكيم .

هذه فكرة أولية عن مبحث التصورات عند الرواقيين من الناحية العامة .

د ـ المقولات :

وفى مبحث التصورات يتناول الرواقيون مبحث المقولات فيخالفون أرسطو الذى جعل المقولات عشرة ويقولون أنها أربعة : وفى قمتها مقولة « الوجود » كما يرى زينون . أما كريسبوس فإنه يضع هذه المقولة العليا تحت اسم « شيء ما » ، ويقسم هذه المقولة إلى قسمين : الوجود وغير الوجود ، ويتفرع من الوجود

الأقسام الأربعة التالية وهى : ١ - الموضوع أو المقوم المقابل للجوهر الأرسطى ولكنه جوهر مادى خالص على عكس الجوهر الأرسطى .

٢ - الصفة وإما أن تكون عامة أولية أو ثانوية، وهى فى مقابل مقولة الكيف عند أرسطو . ٣ - الحالة العرضية وتقابل مقولة الجهة عند أرسطو ،

٤ - الحالة العرضية النسبية وتقابل مقولة الإضافة عند أرسطو .

هذه المقولات هى كالتصورات أقوال ناقصة . أما الأقوال الكاملة فهى القضايا والأقيسة والأحكام التى تدخل كلها تحت مبحث المدلولات من الجدل والأحكام .

هـ - الأحكام أو القضايا : وقد قسم الرواقيون الأحكام - التى يقولون عنها إنها وحدها التى توسم بالصدق أو الكذب - إلى قسمين : بسيطة ومركبة .

أما الأحكام البسيطة فهى كالقضايا الحملية ، ولم يلقوا إليها بالا، أما القضايا المركبة فهى على خمسة أنواع - ١ الشرطية - ٢ الحملية المتصلة - ٣ الحملية المنفصلة - ٤ - والقضية العلية مثل لأن النهار قد ظهر فقد انتشر الضياء .

٥ — أما خامس أنواع القضايا فهى الأحكام التى تشير إلى الأقل أو الأكثر .

وهناك أشكال مركبة تقوم على الأشكال الأولى الأساسية، وقد اهتم الرواقيون بصفة خاصة بالقضية الشرطية ، فهى تعد فى نظرهم من أهم أنواع القضايا على الأطلاق .

ويلاحظ أن الرواقيين يفترضون دائما أن الموضوع فى أى قضية من هذه القضايا يكون دائما جزئيا وذلك استنادا إلى موقفهم التجريبي العام ، أما المحمول فهو فعل Verb دائما لأنه يدل على حدث ما للجزئى المشخص .

أما فيما يتعلق بالأقيسة فقد اهتموا بالقياس الشرطى والانفصالى وقالوا إن

هذين النوعين من القياس هما المقصودان بالاستدلال الحقيقى . وبذلك تهرب الرواقيون من صعوبات المنطق الأرسطى .

ثانيا : الطبيعة :

يمكن أن نصف موقف الرواقيين الميتافيزيقى بأنه موقف أحادى وأنه واقعى بل مادى وثالثا أنه يجعل العقل المطلق المادى أساس الوجود . وقد بنوا نظريتهم فى الوجود على أساس غائى ، وحتى أحاديتهم تطورت إلى أن أصبحت وحدة وجود .

ويخضع موقفهم فى تفسير العالم الطبيعى لهذه المبادىء التى أقاموا عليها مذهبهم فهم يرون أن الجسميات هى الكائنات وحدها ، ذلك لأن الموجود الحقيقى هو ما يفعل وما ينفعل فى الزمان ، والأجسام لها هاتان الصفتان ، فهى إذن الموجودات الحقيقية . وعلى هذا فالأجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة وحتى الصفات التى نقول عنها إنها غير حسية ، هذه الصفات مؤلفة من الجسميات ومن تيارات هوائية تنفذ خلالها وتمنحها التوتر والتماسك . ويصدق هذا على النفس وعلى الفضائل والعواطف والحكمة والحركة . . الخ .

فحالات النفس هى أجسام أيضا وكائنات حية ، وكذلك فالخلاء والمكان والزمان والفكر هى الأخرى أجسام أيضا . ولكى يفسر الرواقيون نظريتهم فى كيف تنتشر النفس فى البدن والصفات فى الأجسام ، قالوا بإمكان تداخل الأجسام فأى جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أى جسم آخر ويحل فى جميع أجزائه بدون أن يصبح الجسمان جوهرا واحدا .

وعلى الرغم من قولهم بالمادة إلا أنهم ميزوا بين المادة والقوى التى تعمل فيها ، فالمادة وحدها تكون بدون صفات ، أما الصفات والأشياء المشتقة من القوة المعقولة المسماة باللوجوس فهى التى تنفذ خلال المادة .

ويمتلىء المكان بنوعين من الحركة حركة تكاثف تتجه إلى الداخل وحركة تخلخل تتجه إلى خارج .

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصلية واحدة تكشف عن وحـــدة العالم وارتباط أجزائه وتوافقها . وهذه القوة الأصلية جسمية أيضا وهى نفس حار أو هى النار لأن حرارتها تحيي وتحرك الأشياء .

ومما نشاهده فى العالم من كمال ونظام وترتيب ، وفى الانسان من دقة التكوين ، نصل إلى إثبات علة غائية للوجود ، وهى أكمل عقل ويسمونه الله . وهو يتألف من أكمل جوهر ، ولما كان كل شىء فى الوجود يرجع فى صفاته وفى حركته وفى حياته إلى هذا الجوهر ، لذلك فيجب أن تكون علاقته بالعالم كعلاقة النفس بالجسم ، والله ينفذ خلال جميع الأشياء كالنفس أو كالنار الصناعية التى تحيي الأشياء ، ويشتمل هذا النفس الحار على الصور البذرية لجميع الموجودات فهو العقل والنفس والألوهية والعناية والطبيعة والقانون الكلى الخ . فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة .

وكما أن النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم ، ومع ذلك يكون لها مركز معين تشرف منه على سائر أنحاء الجسم كالقلب مثلا - كذلك فالله على الرغم من أنه موجود فى كل جزء من العالم إلا أنه يحتل مكانا يسيطر منه على الوجود بأكمله . وفى رأى أن هذا المركز هو الشمس ، وعلى رأى آخر هو عند الدائرة الأخيرة الخارجية للعالم ، ومن مركزه هذا يبدأ انتشاره فى سائر أنحاء الوجود .

ولكن التمييز بين الله والوجود، تمييز نسبى، فهو تمييز بين ماهو الهى بطريقة مباشرة وما هو الهى بطريقة غير مباشرة . وكلا الاثنين ذو طبيعة واحدة آلهية .

فهو موجود واحد يتخذ جزء منه صورة الوجود ، بينما يحتفظ الجزء الآخر بصورته الأصلية ، ويظهر بهذه الصورة كأنه العلة المحركة أو الألوهية .

كيف تم الخلق ؟

لكى يخلق الله العالم حول جزءا من البخار النارى الذى تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كقوة تكوينية مصورة ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حالته المائية ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح ناراً ، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود . وتتميز نفس العالم عن جسمه، فالنفس هى الألوهية بالمعنى الذى نفهمه ولكن هذا التعارض بين نفس العالم وجسمه سيتلاشى خلال الزمن .

وعندما ينقضى هذا الدور الذى يمر به العالم سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار النارى ، وتعود هذه الكتلة فتنضاف إلى ذات زوس Zeus لكى يعود فيصدرها فى دور جديد بادئا الخلق فى صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق ، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدبير .

وتخضع حركة العالم فى كل الأدوار لقانون واحد ، وتحدث فى كل دور الأحداث والأشخاص كما حدثت فى الأدوار السابقة بتفاصيلها . فهناك ضرورة مطلقة وارتباط ضرورى بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث، وهذا مضمون مايسمونه « بالقدر » وبالعناية الإلهية . والإرتباط الوثيق بين الأشياء هو الذى يجعل فى العالم وحدة ونظاما وأساساً للمعقولية التى يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه. وتخضع الإرادة الإنسانية لهذه الحتمية المطلقة، فالفرد حر فى أفعاله لأن رغباته هى التى تحدد فعله وهو حر فى أن يفعل مارسمه له القدر ولكنه سيفعل حتما مارسمه له القدر رغم كل الظروف .

الشىء الوحيد الذى فشلت الرواقية فى تفسيره هو وجود الشر فى العالم وكيف ينسجم هذا مع فكرة الحتمية والقدر والمعقولية ، هم يفسرون هذا بقولهم إن النقص فى الأفراد يذوب ويتلاشى فى كمال الكل هذا الكمال .

قبل الرواقيون نظرية العناصر الأربعة ، ولم يجدوا حاجة ماسة للقول بالنار الأثيرية كعنصر خامس، بل قالوا إن هناك ناراً لطيفة تتحرك حركة دائرية وناراً أرضية تتحرك فى خط مستقيم ، وذهبوا أيضاً إلى أن العناصر الأولية تتحول بعضها إلى البعض الآخر باستمرار، وأن الأشياء جميعاً فى تغير مستمر، وأن تماسك العالم يعتمد على هذا التغير المستمر ، ولم يقصدوا بهذا نفى وجود أشياء ثابتة على الإطلاق مثل هرقليطس .

وتنقسم الطبيعة إلى أربعة أجزاء ويرجع تكوين هذه الأجزاء إلى أن النفس الخالق فى الجماد يتحدد فعله فى تماسك أجزاء الجماد . وفى النبات يكون فعله فى التكوين الصورى وفى الحيوان يكون فعله فى النفس المشتهية وفى الإنسان يتم فعله فى النفس العاملة . ويوجد شعور بالذات لدى كل كائن حى يعبر عنه بالعلاقة الوثيقة بين نفسه وجسمه ، ومن هنا ينمو حب الذات وحب البقاء وهما لا غنى عنهما لحياة الكائنات وبقائها .

والنفس الإنسانية ولو أنها من نوع الجسم أى أنها من مادة أصلية واحدة ، إلا أنها أى النفس صادرة عن النار الآلهية وهى أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء وهى تسرى فى الدم ومركزها القلب. وقد نزل هذا الجزء الآلهى إلى الأجسام ثم أنتقل من الآباء إلى الأبناء وهكذا . والنفس تصدر عنها فروع سبعة وهى الحواس الخمس ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد وكل واحدة منها لها عضوها وتبقى الشخصية فى المركز المسيطر إما فى القلب ، ويخضع لها كل أنواع النشاط الإنسانى ويتصل بها وإما فيما تصدره الإرادة من أحكام وبعد الموت تتلاشى النفس.

وتنتهى النفس بإنتهاء الدور العام لتندمج فى الكتلة الملتهبة أى فى الألوهية ثم

يعود الكائن وهكذا فلا وجود للخلود الفردى عند الرواقية إلا بمعنى واحـــد هو عودة الأفراد أنفسهم فى أدوار مقبلة .

ثالثا : الأخلاق :

تقوم الأخلاق الرواقية على مبدأ أساسى هو العيش وفق الطبيعة أى حسب ما تقتضيه الطبيعة .

وقد تبين لنا من دراستنا للطبيعة عند الرواقيين أن الأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين ، وأن يسير بمقتضاها ، ولكن إتباعه لهذه القوانين ليس عملا آليا يفرض عليه قسرا كحركة الآلة إلا أنه يشعر بسلوكه وبأفعاله . وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعورى حى .

ولا يختلف أتباع الرواقية إختلافات جوهرية بصدد المبدأ العـــام وهو « الحياة وفق الطبيعة » . ذلك المبدأ الذى وضعه اتباع زينون بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها . ولذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام بمعنى أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العليـة الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أى وفق القانون العام .

وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أعمها وأكثرها عموما هى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وماهو مضاد لها ، وعلى هـذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أما

ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا ، ومعنى أن ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يؤدى إلى سعادتنا ، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على حفظ بقائه وسعادته . وبالنسبة للموجودات العاقلة فإن ماهو معقول بالنسبة لها هو الذى له قيمة فقط ، ذلك أنها تدرك أنها جزء من الطبيعة الكلية وأن إرادة هذه الطبيعة هى أن يبقى الإنسان ، فخير الإنسان وفضيلته هو فى مطابقته للارادة الكلية ، والخير عند الإنسان هو الفضيلة لأن فى الفضيلة سعادته ، تلك الفضيلة الغير المشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه .

أما الحياة والشرف والثروة فهى ليست خيراً فى ذاتها ، وكذلك الموت والمرض والفقر والإهانة ليست شروراً فى ذاتها، وكذلك اللذة فانها ليست خيراً فى ذاتها بل هى نتيجة لأفعالنا إذا كانت هذه الافعال موافقة للطبيعة .

وتتركز سعادة الرجل الفاضل فى حريته وتحرره من الانفعال والضيق وفى هدوئه وإستقلاله الداخلى . ولما كانت الفضيلة هى خير الانسان فإن المجهود الذى يبذله لتحقيقها هو القانون العام لطبيعته الإنسانية ، ويبقى الواجب الأخلاقى إذن خاضعاً لإرادة الطبيعة الكلية وهذا ما سيوضحه كانت فيما بعد .

ولكن الطبيعة الإنسانية تشتمل على نزوات غير معقولة أيضاً وهى نزوات جامحة يلخصها زينون فى أربعة هى : اللذة المطلوبة لذاتها ثم الشهوة والقلق والخوف . ولذلك كانت الفضيلة عند الرواقيين فى صراع دائم مع هذه النزوات المعارضة للعقل وللطبيعة .

ولكننا يجب ألا نتساهل معها إذا أصبحت عادات فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلا جزئياً فحسب ، بل يجب التشدد فى اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حراً من هذه النزوات المعارضة للقانون الكلى العام .

أما الفضيلة فهى مضادة هذه النزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولية النفس، وأول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله ومايجب ألا نفعله ، فالفضيلة إذن علم والرذيلة جهل . وفى ذلك ترديد لمذهب سقراط فى تعريف الفضيلة . أما هذه النزوات المعارضة فانها ترجع إلى أحكام قيمية خاطئة .

ولكن الرواقيين يتميزون عن سقراط فى انهم يفهمون المعرفة الاخلاقية التى هى أساس الفضيلة على انها تشمل العقل والارادة معا، فالعلم هنا ليس نظريا فحسب بل هو علم يتعلق بارادة متجهة الى الخير ومتحررة من النزوات ، ويؤكد كلينتس أن الفضيلة تقوم على العقل والارادة معا بالتساوى .

ويرجع زينون الفضائل الى التأمل فهو مصدر كل فضيلة اما ارسطو فانه يرجعها الى صحة النفس . وقد تعارف الرواقيرن بعد كريسيبوس على اعتبار أن الحكمة هى أصل الفضائل وهى العلم بالأشياء الإنسانية والإلهية ، ومن الحكمة تتفرع اربع فضائل رئيسية هى التأمل ثم الشجاعة وهى احتمال ما يجب احتماله بحكمة ثم ضبط النفس أو العفة وهى استعمال الحكمة فى اختيار الاشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات العارضة ثم العدالة أى استعمال الحكمة فى توزيع الحقوق .

هذه الفضائل لاتختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولاتتمايز فيما بينها ولا تتفاضل وهى تعبير عن شيء واحد من جوانب متعددة هو الخلق الفاضل اى خلق الحكيم ولذلك فانها مرتبطة فيما بينها كل الارتباط . وعلى هذا فالفضائل كلها متساوية القيمة كما ان الرذائل كلها متساوية فى شرها . والخلق الفاضل هو الذى يجعل تأدية الواجب سلوكا فاضلا .

والرواقيون لايجعلون وسطا بين الفضيلة والرذيلة ، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل اما ان يكون موجودا بكامله أو غير موجود ، ولا وسط بينهما،

ذلك ان الفضيلة والرذيلة صفات لاتسمح باختلافات فى الدرجة داخلها، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئيا. وعلى ذلك فإنه إما أن تكون فاضلا أو تكون شريرا ، حكيما أو غير حكيم .

والانتقال من حالة الى حالة أخرى آنى وسريع . أما الشخص الذى يتدرج فى الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لاتزيد أو تنقص بل هى حالة مستمرة ، والحكيم هو مثال الكمال والحكمة هى الاساس الوحيد للسعادة اما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة .

والحكيم هو وحده الحاصل على الحرية و البهاء والغنى و السعادة ، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة ، فعمله صواب فى كل ناحية ، وهو الملك الحق والسياسى الحق والشاعر والنبى والربان القدير .

وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة، وفضيلته لايمكن أن يفقدها، وسعادته دائمة ابدية كسعادة زيوس Zeus كبير الآلهة اما الجاهل الغبى فهو عبد تعس لايقدر على فعل الخير، ويعتقد ان الناس فى معظمهم من هذا الصنف الجاهل .

وقد لاحظ بعض الرواقيين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير فى حاجة الى التعديل ، ولذلك فانهم فى نظريتهم عن معنى الخير ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء :

١ — تلك التى تتفق مع الطبيعة ، ومن ثمت فان لها قيمة ويجب ان تطلب لذاتها وان تفضل على غيرها .

٢ — الاشياء المعارضة للطبيعة ومن ثمت فليست لها قيمة ويجب أن تجتنب.

٣ — واشياء ليست لها قيمة (أو ما هو ضد القيمة) اى اشياء ليست خيرا أو شرا بالذات .

وهذا النوع من الاشياء الاخيرة اى الاشياء الوسط بين الخير والشر هى التى سمحت بتعديل هذا التمييز الفاصل بين الفضيلة والرذيلة وجعلت من الممكن وجود وسط بينهما، ولذلك فان الرواقيين المتأخرين بدأوا الكلام عن الواجبات الوسط فى مقابل الواجبات التامة الكاملة ، ووجود هذه المرحلة الوسطى يسمح بالحكم على أوساط الناس الذين يجاهدون للوصول الى مرتبة الفضيلة والحكمة .

وقد انتهى المطاف بالرواقيين إلى أن جعلوا من مبدئهم الأساسى - القائل بعدم وجود وسط بين الحكيم والجاهل أو بين الخير والشر وبين والفضيلة والرذيلة - مبدأ مثاليا له قيمة تنظيمية فى المذهب فحسب ، أو هو كهدف نهائى للطبيعة الانسانية لايمنع من وجود مراتب وسطى بين الطرفين المتعارضين .

الفصل الثالث

مدارس الشك

تختلف مواقف الشكاك فى العصر الهللينستى من حيث أسبابها واتجاهاتها عنها عند أوائل الشكاك فى فترة ازدهار الفلسفة اليونانية . وتتمثل مذاهب الشكاك فى العصر المتأخر فى أربعة مواقف :

١ ـ مدرسة الشك الأولى عند بيرون وأتباعه ، وقد غلب عليها الإتجاه الخلقى مع عزوف ظاهر عن البحث فى المنطق والعلم الطبيعى .

٢ ـ شكاك الأكاديمية أصحاب مذهب الأحتمال ، وهؤلاء هم الذين انتهوا بمذهب أفلاطون إلى الشك .

٣ ـ الشكاك الجدليون : ويعد موقفهم الشكى استمراراً لموقف بيرون .

٤ ـ الشكاك التجريبيون : وكان معظمهم من الأطباء ، وسموا بالتجريبيين لأنهم قالوا بإمكان تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون ماحاجة إلى الفعل أو اللجوء إلى حقائق الأشياء وماهياتها ، فكأنهم كانوا يفسرون الخبرات التجريبية بخبرات تجريبية أخرى دون القيام بأى محاولة للتفسير العلمى أو الكشف عن العلل . وعلى هذا فقد ظلوا فى نطاق الممارسة الفنية فحسب .

ولقد كان الشك فى العصر القديم شكا نافيا هادما متهكما ، تمثل فى شك السفسطائيين الذى كان يعوزه المنهج الواضح فى البداية مع ما كان يحرص عليه أصحابه من تكالب على الحياة المرفهة وجمع المال وذيوع الصيت والتقرب إلى أصحاب السلطان .

وكذلك شك هرقليطس فى العقل وشهادته بينما شك بارمنيدس فى الحس وشهادته وتابعه فى ذلك أفلاطون ، وقال الشكاك القدماء بنسبية المعرفة والأخلاق والعادات والتقاليد ، فامتنع قيام العلم واضحت الأخـــلاق تفتقر إلى الأسس الواضحة المطلقة . وكان من أهم أسباب حركة الشك السفسطائية تجاهل الفلاسفة القدماء - قبل سقراط - لمنزلة الإنسان ولمعرفته فى مجال الفلسفة النظرية واقتصارهم على تفسير الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أصول ومبادىء طبيعية بحتة ، فجاءت ثورة السفسطائيين كحركة نقدية للعلم الطبيعى وللفلسفة الطبيعية التى أهملت مباحث المعرفة . هذا بالإضافة إلى ما كان يتطلبه عصر الإنارة وازدهار الحضارة فى بلد يحكمها نظام ديمقراطى مثـل أثينا ، حيث كانت الخطابة والبيان من أهم أساليب التأثير على الشعب سواء بالحق أو بالباطل .

هذا كله - وغير ذلك مما سبقت الإشارة اليه (١) - كان وراء موجـة الشك الأولى فى الفـكر اليونانى .

أما حركة الشك المتأخرة فقد جاءت كنتيجة تاريخية لغزوات الإسكندر ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحدهم من بين شعوب الأرض أصحاب النظم والعادات والأخلاق التى بلغت حد السمو والكمال ، وأنه لاقدرة لغيرهم من المتبربرين على أن يصلوا إلى مستوى الحضـارة اليونانية الزاهرة ، فلما فتح الإسكندر بلاداً أخرى ، واطلعوا على حضارة شعوبها أدركوا أن الحضارة اليونانية ليست فريدة عصرها وأن عليهم أن يتفهموا حضارات الشعوب الأخرى بما فيها من علم وفن ودين . ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخـلاق والعادات والتقاليد ، أى شعورهم بأن لكل شعب أخلاقه وعاداته التى تصلح له فى ظروفه

---

(١) - م . س تاريخ الفـكر الفلسفى - الجزء الأول - السفسطائيون .

المكانية والزمانية الخاصة . ومن ثم فلم يكن هناك أى مبرر فى نظر الشكاك المتأخرين لإقامة أديان أو أخلاق مطلقة مثلا ، تصلح للجنس البشرى كله بقطع النظر عن اختلاف الزمان والمكان والبيئة على وجه العموم .

ومن ناحية أخرى فإن التفكك والإنحلال السياسى والأخلاقى الذى عانته الدولة اليونانية بعد وفاة الإسكندر دفع باليونانيين إلى صراع مخيف على السلطة وتكالب على الثراء السريع والملذات الحسية الصاخبة وإهدار القيم الأخلاقية والمعنوية الأمر الذى أحس معه نفر من العقلاء باستحالة التعامل مع هذا المجتمع المريض ، فآثروا الخلود إلى العزلة طلبا للراحة والطمأنينة وتحقيقاً للسعادة التى تنشدها النفس .

ومن هنا جاءت هذه الحركة الشكية المتأخرة التى كانت تهدف إلى التطهر وتحقيق السلام والطمأنينة للإنسان . والواقع أن هذا الإتجاه العام إلى التطهر وتحقيق طمأنينة النفس وسكينتها كان مطلبا أساسيا لكل من الفيثاغوريين والافلاطونيين . ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الشكاك المتأخرين والابيقوريين وصغار السقراطيين يرجع إلى أنه بينما كان الفيثاغوريون والافلاطونيون يتجاوزون العالم الحسى الواقعى إلى وجود روحى أسمى بعد إنجاز عملية التطهر ويربطون هذه الرحلة الروحية الصوفية بموقف نظرى فلسفى واضح المعالم ، نجد الفريق الآخر وعلى رأسهم الشكاك ينكرون وجود مثل هذا العالم الآخر الذى يلى العالم المادى بل إنهم لم يكن لديهم موقف نظرى واضح المعالم عن حقيقة العالم الحسى الواقعى .

فقد كان الشكاك فى هذه الفترة المتأخرة - إذن - أفراداً دب فى نفوسهم اليأس من صلاح الأمور فى الحياة العامة التى شاعت الفوضى فى كل نواحيها وتخوفوا على أنفسهم من الفساد الأخلاقى وبلبلة الأفكار وسطحيتها وغموضها وحدة الخلافات بين المدارس رغم أنها كلها كانت سواء فى إدعائها العلم بما يستحيل العلم به -

وفقدوا إيمانهم بالمثل العليا ، فآثروا الهروب بأنفسهم فى هذا الجو المتأزم .
فالشك إذن كان شفاء لنفوسهم من القلق وتحمل هموم المستقبل وهو موضع شك لأنه لا يزال فى عالم الغيب فلا أحد يعلم عنه شيئا بل لايستطيع أحد أن يعلم شيئا على الإطلاق فليستمتع الفرد بحاضره فحسب . وكذلك شكوا فى كل ما هو نظرى فعلقوا الحكم على الأشياء فى ذاتها ، بينما قبلوا الظواهر الواقعية كما هى دون أية محاولة للنظر فيما وراءها من أسباب . وعن الرغم من شكهم فى الدين والأخلاق إلا أنهم آثروا السلامة وتجنبوا إثارة العامة عليهم بالمماشاة معهم فى ممارسة الطقوس الدينية الشعبية .

وأخيراً فإنهم – مع عزوفهم الظاهر عن التبحر فى العلم أو فى الفلسفة النظرية – نجد أنهم قد أفادوا من تقدم الفكر اليونانى طوال هذه المرحلة الطويلة منذ نشأته إلى عصرهم فحذقوا فن الجدل وبرعوا فى ترتيب الحجج ووضع البراهين للرد على معارضيهم .

١ — مدرسة بيرون [1] (٣٧٠ - ٢٧٥ ق . م)

ولد بيرون فى بلدة إيليس حوالى عام ٣٧٠ ق . م ، وكان معاصرا لأرسطو وصديقا للإسكندر الأكبر ومرافقا له فى حملته على الشرق ، وقد شاهد بنفسه كيف يتحمل فقراء الهنود الآلام دون مبالاة . وعرف تعاليم الميغاريين ومذهب ديمقريطس عن كثب . وقيل عنه إنه لم يدون آراءه فى كتب .

وقد كان بيرون أول من استأنف سيرة الشك التى آثارها ديمقريطس وبروثاغوراس من قبله، وكان ينشد تحقيق طمأنينة النفس وسكينتها مثله فى ذلك مثل معاصريه الأقل منه سنا زينون الرواقى وأبيقور ، وقد شك فى إمكان الوصول

---
١ – Pyrrho

إلى هذه الحالة عن طريق الفلسفة النظرية . إذ هو يرى أن التأمل وهو أسلوب الميتافيزيقيا إنما يدفع بنا إلى متاهات الخلافات النظرية، وما يصاحبها من غموض وبلبلة فكرية وانعدام اليقين ، فالفلسفة عقيمة لأنها تثير المشاكل وتخلقها بدون توقف دون أن تحسمها . إذ فى إستطاعة الفيلسوف أن يبرهن على صحة الفكرة وعلى صحة نقيضها فى نفس الوقت ، وإذن فلا يمكن أن نصل إلى هدوء النفس وسكينتها، أى إلى مايحقق لنا السعادة باتباعنا أسلوب الفلسفة النظرية وبما تدعيه لنفسها من قدرة على إدراك ماهيات الأشياء أى الأشياء فى ذاتها ، بينما نحن لاندرك سوى الظواهر إذ هى وحدها البينة بذاتها، وعلى هذا فإن الناس يخطئون إذ يربطون سعادتهم وشقاءهم بالأشياء فى ذاتها على اعتبار أنها باقية، فإذا تيسر لهم الاقتناع بأنها زائلة بطل تصديقهم بها وكفوا عن الميل اليها أو الخوف منها، وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق طمأنينتهم وسعادتهم تحت كل الظروف.

فلا وجود إذن لخير بالذات أو شر بالذات، إذ أن الخير والشر كليهما إلى زوال وإنما هو عرف واصطلاح درج عليه الناس ، ويجب خلاصهم منه للوصول إلى راحة النفس وسكينتها .

والحكيم الذى مارس الحكمة العملية وأدرك حقا عجز النظر العقلى الخالص عن تحقيق سعادة الفرد يتجنب إصدار أحكام قاطعة سواء بالإيجاب أو بالسلب ، فلا يقبل موقف الدجماطيقيين الذين يثبتون صحة المعرفة وهو يرفض أيضا موقف السفسطائيين الذين ينكرون صحتها ، فكل قضية فى نظره تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة ، وعلى هذا فيتعين على الفيلسوف تعليق الحكم وتحاشى الانفعال الذى يتولد عن المناقشات الحادة ، بل والامتناع عن الجدل تماما .

والحكيم أيضاً هو الذى يتكشف له الواقع فى مجال الأخلاق عن انتفاء

وجود أى أساس عقلى يبرر اتباع سلوك معين دون سلوك آخر ، وهذا يعنى من الوجهة العملية أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد والأخلاق فى أى بلد أقام فيه ، وهنا تتضح معالم الشك الخلقى عند بيرون ، إذ أنه موجه أصلا إلى قيمة الأشياء بالنسبة للسلوك الأخلاقى المؤدى إلى السعادة وليس إلى قيمة المعرفة فى ذاتها ، أى أن نقده لمعرفتنا للأشياء كان مرتبطا بتحقيق غاية عملية واضحة وهى الوصول إلى هدوء النفس وطمأنينتها .

تيمون (١) (توفى ٢٢٥ ق ٠ م)

فإذ انتقلنا إلى تلامذة مدرسة بيرون نجد صديقه الأقرب تيمون الطبيب وأول المعجبين به .

ولقد ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مدى ماتنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات، منذ نشأة الفلسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون من أمثال أركيسلاوس. وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل ، استطعنا عن طريقها التعرف على مذهب تيمون ويمكن إيجازه فى ثلاث نقاط :

١ ــ الاستدلال المنطقى إما أن يكون قياساً أو استقراء ، وفى الحالة الأولى لابد للقياس من الاستناد إلى مبادىء أولية هى قوانين الفكر الأساسية ويرى تيمون أنه يستحيل البرهنة على صحة هذه المبادىء . ومن ثم فإننا سندور على أنفسنا فى حلقة مفرغة فلكى نبرهن عل صحة المبادىء لابد من استخدام القياس ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادىء .

أما فى حالة الإستقراء فإننا نصل إلى وضع النتيجة بعد استقراء بعض

---

(١) Timon of Phlius

الجزئيات وليس كلها - فما الذى يبرر مشروعية التعميم الذى نجده فى النتيجة وقد استندالى بعض الجزئيات وأهمل بعضها الآخر ؟ وإذن فمنهج الاستقراء باطل ولن يؤدى بنا إلى معرفة يقينية .

٢ — يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشيـــاء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر ، وهى صحيحة دائما ، فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ولكننا نرفض التسليم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع النظر عن مذاقنا له .

٣ — لكى نصل إلى السعادة يجب علينا التخلص من التأملات العقيمة وأن نتبع قانون الطبيعة بدون تحفظ .

لاشك إذن فى أن بيرون وأتباعه - رغم تمسكهم بوجهتهم العملية إلا أنهم قد طرحوا مشكلة اليقين على بساط البحث بطريقة مثيرة للانتباه ، وهم على أى حال يقفون فى صف مدرسة أفلاطون وفى مواجهة الرواقية .

وإذا كان ظهور المشكلة النقدية قد صاحب بزوغ عصر العقل عند اليونان فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن عودتها إلى الظهور غداة وفاة أرسطو قد آذن بمرحلة الهرم والمغيب للفكر اليونانى الفلسفى الخالص .

٢ — شكاك الأكاديمية .

إنحدرت مدرسة أفلاطون إلى الشك ، وقد كان الشك بالفعل نقطة بداية كل من سقراط وأفلاطون على ماتبين لنا فى مواضع سابقة .

وقد تميز اثنان من زعماء المدرسة فى هذه المرحلة الشكية وهما أركسيلاوس وكارنيادس .

أ — اركسيلاوس[1] ٣١٥ — ٢٤١ ق٠م

وكان خليفة لكراتيس على زعامة المدرسة، وقد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون فى مناقشاته الجدلية الشكية، وقيل عنه إنه كان خطيبا مفوهاً ذا تأثير كبير على سامعيه، ولذلك تكاثر حوله التلاميذ والمعجبون، ولا نعرف الشىء الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا، وكل ما نعرفه عنه أنه قال بإنكار المعرفة وتشكك فى حقيقة العالم الواقعى بتأثير مثالية أفلاطون، ويقال إنه رد على سقراط القائل «أنا لا أعرف إلا شيئا واحداً وهو أنى لا أعرف شيئا» فقال «أنا لا أعرف ذلك بعلم يقينى» أى أنه يرفض دجماطيقية الإنكار السقراطى، وقد كان موقف الأكاديمية من آراء المدرسة الميغارية حول المعرفة هو الذى مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية لقبول الشك البيرونى .

وقد أشار شيشرون فى كتاباته إلى أن اركسيلاوس أنكر امكان معرفة أى شىء عن طريق الحس أو العقل، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد - إلى موقف زينون الرواقى الذى جعل ما أسماه «بالأفكار أو بالتصورات الحقيقية» أساسا للمعرفة، مؤكدا أنه لا توجد أى أفكار تحمل علامة الحقيقة، وقد رد على زينون موضحا أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية، وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء فى ذاتها فى الخارج، فهذا يعنى أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء فى الواقع هى سبب حدوثها، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أى شىء خارجى كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء، فالتصورات أو الأفكار سواء، يبقى أن الحكمة هى فى تعليق الحكم على الأشياء فى ذاتها، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة .

---

(١) Arcesilaus of Pitane in Aeolia

ولكن اليقين الذى ينكره فى الميتافيزيقا نراه يقره فى الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتنعة وإلا امتنع الفكر والعمل على السواء ، فثمت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء، وهذا هو معنى الاحتمال، وإذن فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينيه لكى نفعل فعلا معقولا ومستقيما بل يكفى استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الاحتمال إذن مبدأ أعلى فى الحياة العملية .

ب — **كارنيادس** [١] ٢١٤ - ١٢٩ ق . م

ظل كارنيادس أمينا على اتجاه أركسيلاوس وقد أصبح زعيما لمدرسة أفلاطون حوالى عام ١٥٦ ق . م إلى وفاته . وكان مثل أركسيلاوس فى اتباعه أسلوب الجدل فلم يترك لنا آثاراً مكتوبة . وهو لا يختلف فى أفكاره كثيرا عن سفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد . وقد استأنف هجوم اركسيلاوس على الرواقيين ، ولا سيما فيما يتعلق بأفكارهم عن الألوهية ، وقد استطاع بمهارة بالغة أن يستخرج المتناقضات التى ينطوى عليها موقف الرواقيين والمؤلهة على وجه العموم .

فهو يرى أن إله الرواقيين هو « نفس العالم »، ومادام نفسا فهو حاصل على الشعور والإحساس ، ولما كان الاحساس تغير ما ، فإن إله الرواقيين سيكون خاضعاً للتغير ، وما يتغير يمكن أن يتجه تغيره نحو الشر فيضعف ويفنى ، وإذن فإن إله الرواقيين لايكون أزليا ، ومن ثم فإن الإله الحاصل على الإحساس لايعد إلها على أى صورة من الصور ، إذ أن هذا الإله المحسوس سيكون له جسم ، والجسم يقبل الحركة والتغير فى نطاق الزمان المحدث ، وعلى هذا فلن يكون الله ثابتا وأزليا . وكذلك فإنه إذا كان الله موجوداً ، فإما أن يكون متناهياً أوغير

(١) Carneades of Cyrene

متناه ، فإذا كان متناهياً فإنه سيصبح جزءاً من مجموع الأشياء أى جزءاً من كل فلا يكون إذن موجوداً كليا كاملا . واما إذا كان الله لامتناهيا فإنه سيكون ثابتا لايتغير ، ساكنا لايتحرك ، بلا جهة أو إحساس ، ومعنى هذا أنه سوف لايكون موجوداً حيا أو حقيقيا . فالله إذن لايمكن تصور وجوده متناهيا أو غير متناه.

ويتساءل كارنيادس عن الفضيلة الإلهية ، فهل يكون الله ـ إذا كان موجوداً ـ حاصلا عليها أم العكس هو الصحيح . وفى الحالة الأولى نجد أن قولنا بإله فاضل يعترف بالخير كقانون أسمى من إرادته إنما يجرنا إلى ضرورة التسليم بوجود إله آخر أسمى من الأول يكون حاصلا على هذا القانون الأسمى . وهكذا يتعدد الآلهة إلى ما لانهاية . أما فى الحالة الثانية أى فى حالة كونه إلها بدون فضيلة أفلا يكون ـ على هذا النحو ـ أقل مرتبة من الإنسان ؟ .

فأيا ماقلبنا وجوه الرأى بصدد فكرة الألوهية فاننا سنجدها فكرة متناقضة .

ويستخدم كارنيادس نفس الأسلوب الجدلى فى مهاجمته لأفكارنا عن الحقوق والواجبات والمسئولية . ويقال إنه عندما أرسل فى بعثة للفلاسفة إلى روما ، ألقى فى اليوم الأولى خطابا امتدح فيه العدالة ثم عاد فى اليوم الثانى فخطب فى الناس مهاجما إياها . وهذا يعنى أنه يشجب اليقين المطلق سواء فى الميتافيزيقا أو فى الأخلاق . وكانت هذه هى النتيجة المنطقية لشك اركسيلاوس فى الميتافيزيقا . ويرى كارنيادس أنه مادام اليقين ممتنعاً ، فى النظر أو فى العمل على السواء ، من حيث أنه لاتوجد أى علامة للحقيقة ـ مع انكار كل ما يصل إلينا عن طريق الحواس والعقل والعرف ـ فإن علينا أن نكتفى بما هو مرجح أو محتمل .

وقد ميز كارنيادس بين ثلاث مراتب للاحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال فى المسائل التى يكون لها دور هام فى تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الاحتمال وجهة أخلاقية بحتة .

مراتب الاحتمال : (١) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو احتمالى فى ذاته ومنها ما هو احتمالى بالتجربة .

(٢) والطائفة الثانية من الأفكار الاحتمالية هى التى يرجع مصدر الاحتمال فيها ، إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة .

(٣) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فإننا نتعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه وملاحظة عدم وجود تناقض بينها ، وسنرى أن كثيرا من هذه الأفكار لن يصل إلى مرتبة اليقين .

وقد استمرت الحركة الشكية فى الأكاديمية بعد كارنيادس حيث تزعم المدرسة فيلون اللاريسى وأنطيوخس الأسكالونى إلى أن طغت عليها موجة التلفيق حيث مزجت آراء أفلاطون بآراء أرسطو وزينون وأركسيلاوس ، ويعتبر شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م) تلميذ أنطيوخس ، الممثل الرئيسى لهذه النزعة فى العصر الرومانى حوالى القرن الأخير من العصر القديم قبل الميلاد .

ثالثاً : الشكاك الجدليون : أناسيداموس وأجريبا .

(١) اناسيداموس [١]

ولد فى كريت وعاش فى الاسكندرية وعلم بها فى مطلع القرن الأول قبل الميلاد ولم تصلنا مؤلفاته ، سوى بعض مقتطفات حفظها لنا سكستوس أمبريكوس من كتاب وضعه أناسيداموس عن « ثمانية كتب عن مذهب بيرون » .

ويعزى الفضل إليه فى إستخدامه للجدل تدعيماً لمذهب بيرون بالحجج والبراهين الدامغة . وقد ميز بين الشكاك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف

---

١ — Aencsidemus

تعليق الحكم أى الامتناع عن الايجاب أو السلب . ونجد فى المقتطفات القيمة التى نقلها سكستوس عن أناسيداموس الأسباب التى دفعت بمؤسس المدرسة « بيرون » إلى الشك فى إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يجملها فى عشرة أسباب :

١ — من حيث نظام المحسوسات: إن مانلاحظه من تباين فى نظام المحسوسات وما نتلقاه عنها تبعاً لذلك من إنطباعات مختلفة وقد تكون أحياناً متضادة مع أنها صادرة عن موضوع واحد ، وكذلك ما نعرفه من رؤية المصاب بالصفراء للأشياء وقد علاهـا اللون الأصفر — كل هذا إنما يفضى بنا إلى التسليم بأن الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حى بألوان مختلفة وفى أبعاد مختلفة .

٢ — من حيث إختلاف ادراكات الأفراد : إذا كان جميع أفراد النوع الإنسانى يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر والميول وهذا غير صحيح .

٣ — تباين إدراكات الحواس فى الشخص الواحد : لا يوجد فى الشخص الواحد اتفاق بين حواسه المختلفة . فالموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس . فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ولكنها تؤذى حاسة اللمس بخشونتها ، أو طائراً بهيج المنظر وصوته مؤذ للسمع. ومن ناحية أخرى فإن كل محسوس يظهر لنا مركباً من عناصر مختلفة ، فقد يكون ناعم الملمس وذا رائحة خاصة ، وطعم لذيذ ولون أصفر أو أحمر مثل التفاحة مثلا . وأمامنا إفتراضان ممكنان : إما أن تكون التفاحة بحيث لا تنطوى فى ذاتها على هذه الصفات وإنما تخلعها عليها أعضاء الحس فتكون صادرة من طبيعة إحساسنا وليس من الموضوع نفسه ؛ وإما أن تكون هذه التفاحة أكثر تركيباً مما نظن ، فتكون منطوية على عناصر أخرى جوهرية لا نهاية لها ولا نعرف عنها شيئاً ، لأنه ليست لدينا أدوات الإدراك التى تمكننا من معرفتها.

٤ — إختلاف حالات الشخص المدرك : إن الظروف والحالات التى يوجد خلالها الشخص الحاس تؤدى إلى إختلاف انطباعاته الحسية إلى مالا نهاية . فالأشياء تبدو لنا فى حال اليقظة غيرها فى حال النوم ، وفى عهد الشباب غيرها فى زمن الشيخوخة وفى أوقات الصحة غيرها فى فترات المرض ، وفى حال النشاط غيرها فى حال الكسل .

٥ — اختلاف مواقع الأشياء : لا شك أن الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً فى غموض معرفتنا عنها وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بصددها . فإننا نرى السفينة البعيدة وكأنها راسية بدون حركة مع أنهـا تكون مبحرة .

وكذلك فإننا لا نكاد نلحظ الضوء المشتعل بالنهار ، ونرى الفيل عن بعد صغيراً ، وكبيراً عن كثب الخ .

وعلى هذا فموقع الأشياء بالنسبة إلينا هو الذى يعين الظواهر ويحدد معرفتنا لها ، فلا نستطيع القول بأن هذا الشيء هو كذا إطلاقاً بل بالنسبة لموقع معين أى ابعده أو لقربه منا ، ومعنى هذا أنه لا يمكن إدراك الأشياء مستقلة عن علاقات الزمان والمكان . فالتجربة إذن لا تعطينا إلا النسبي .

٦ — الاحساسات ليست خالصة : لا يوجد إحساس خالص ، ذلك أن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس ، وقد تكون صادرة منا أو من العـالم الخارجى ، فالصوت ـ مثلا ـ يختلف رنينه فى الهواء الكثيف عنه فى الهواء المتخلخل ، وتصدر من البهارات رائحة قوية داخل الغرفة وفى الجو الحار وتقل هذه الرائحة إذا كانت البهارات فى الماء أو فى الهواء الطلق . ويجب أيضاً ملاحظة تأثير العين وأنسجتها ومزاجها على إحساسنا البصرى فقد أرى الشيء بلون معين ويراه جارى بلون آخر وكذلك فقد تؤثر عقولنا فى معطيات الإحساس وتحولها

إلى أفكار ومعانى . وعلى العموم فكثيرا ما نضيف إلى الإحساس أمورا من عقولنا وأجسامنا ، ومن ثم لا يوجد إحساس خالص .

٧ — اختلاف الكيفيات تبعاً لإختلاف الكميات : إن قرن الماعز يكون فى جملته ذا لون أسود أما إذا اقتطعت منه بعض القشور فإننا نراها تميل إلى البياض، وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوى صحتنا، أما إذا أسرفنا فى شربه فإنه يضعفنا . وبعض السموم يقتل إذا كان منفصلا عن بعض المواد ويشفى من الأمراض إذا كان مختلطاً بهذه المواد .

٨ — استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها : نحن لاندرك غير ظواهر وعلاقات، إذ أنه يتعذر علينا إدراك الأشياء فى ذاتها بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إلينا أو إلى أشياء أخرى ، ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء فى ذاتها .

٩ — ندرة الأشياء أو شيوعها هى علة الأحكام : إن صفات الأشياء لا تكون علة لأحكامنا ذلك أننا نقدر كل ماهو نادر ولا نكترث لما هو شائع ومألوف مع أنه قد تكون له قيمة أكبر مما هو نادر . فنحن لا نكترث كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة لنا لأننا قد تعودنا على رؤيتها باستمرار ، ولكن المذنب الذى يندر ظهوره يثير فينا مزيدا من الدهشة والانفعال .

١٠ — اختلاف العادات والقوانين والآراء : نرى اليهودى يكذب اليونانى ويرفض التسليم بدين الإله زيوس ، بينما يؤمن اليونانى بهذا الأخير ويرفض الإيمان بإله اليهود gehova والمصريون يحنطون الموتى بينما يحرقهم الرومان ، وتحبذ شريعة الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، والمصريون يقبلون زواج الأخ من أخته ، بينما ينكر اليونانيون عليهم كل هذا .

ويختم أناسيداموس أدلته على بطلان المعرفة اليقينية بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود فى ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا ، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر فى ذاتهما – كل هذه تجريدات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماماً .

هذه هى حجج أناسيداموس التى رتبها للدفاع عن مذهب بيرون الشكى ومذهبه هو أيضا وهى يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهى حجة النسبية : والحجج الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما السابعة والعاشرة فهى خاصة بالموضوع المدرك وأخيراً نجد الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة وهى خاصة بالشخص وبالموضوع معاً .

نقد مبدأ العلية :

يتناول أناسيداموس مبدإ العلية بالنقد ، وسيستخدم دفيد هيدم الخطوط الأساسية لهذا النقد فى موقفه الشكى الحديث .

وكان لزاما على أناسيداموس أن يبرهن على عدم صحة مبدأ العلية وبطلان المعرفة ونفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل أى نقد العلم على وجه العموم ذلك لأن هذه المقدمات ضرورية لتبرير قوله بتعليق الحكم .

وهو يقرر أن علاقة العلية لا يمكن تصور وجودها بين الأجسام أو بين العقول أو بين الأجسام والعقول معاً . فكل ما نعرفه هو أنه من الواحد تصدر الاثنين ومن الاثنين تصدر الثلاثة وهكذا ، وهذا أمر يختلف تماما عن قولنا بأن (ا) هى علة (ب) .

فمن حيث إنكاره لوجود ارتباط علىّ بين الأجسام : يقرر أنه لا يمكن أن تكون العلة الفاعلة للجسم ، جسما آخر . وهو يبرهن على استحالة أن يكون ماهو

لا مادى علة لما هو مادى . ذلك أن الموجود اللامادى لا يمكن أن يلامس المادة أو تمسه المادة أو يؤثر فيها أو يتأثر بها . وكذلك فإن ماهو مادى لا يمكن أن يكون علة لما هو لا مادى ، فالمعلول يجب أن يكون من نفس طبيعة العلة فلا يلد الحصان إنساناً أو الإنسان حصانا. وعلى هذا فإنه لانوجد «علل» بالمعنى المقصود من هذه الكلمة .

وإذا استخدمنا مقولة الحركة والسكون فسنصل إلى نفس النتيجة ، فلن تصدر الحركة عن السكون أو السكون عن الحركة أو السكون عن السكون أو الحركة عن الحركة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بتتابع العلة والمعلول : فالعلة اما أن تحدث فى نفس الوقت مع معلولها أو تسبقه أو تحدث بعده . وفى الحالة الأولى يمكن أن تكون العلة معلولا والمعلول علة . وفى الحالة الثانية لن يوجد معلول أبداً مادامت العلة تقوم بالفعل ولن يكون ثمت علة فاعلة حالما يصدر المعلول . وأما الحالة الأخيرة فإنها تنطوى على فرض باطل سقيم .

ومن حيث تأثير العلة فى المعلول فقد يتم مباشرة أو عن طريق واسطة : وفى الحالة الأولى يتعين أن تستمر العلة فى الفعل بصورة دائمة وفى جميع الأحوال وهذا ما تكذبه التجربة . وأما فى الحالة الثانية فإن الواسطة يمكن أن تكون أيضاً علة تماماً مثل العلة المزعومة .

وأيضاً فإن هذه العلة إما أن تكون لها خاصية واحدة أو عدة خصائص : وفى الحالة الأولى يجب أن تكون فاعلة على الدوام تحت كل الظروف بطريقة واحدة ، وهذا ما لا يحدث . فالشمس تارة تحرق وتارة تدفىء دون أن تحرق وتارة أخرى تضىء دون أن تحرق أو تدفىء . فهى تؤثر بطرق مختلفة على الأشياء : فتيبس الطين ، وتحيل لون الجلد إلى السمرة ، وتصبغ بعض الفواكه باللون

الأحمر . وإذن فالشمس حاصلة على خصائص عدة وهذا هو الشق الثانى من تساؤلنا المبدئى ، ونحن لا يمكن لنا أن نتصور أن الشمس حاصلة بالفعل على عدة خصائص لأنها ستحرق وتذيب وتيبس كل شىء فى نفس الوقت .

وأما القول بأن تأثير الشمس فى الأشياء إنما يرجع إلى طبائع الأشياء التى تتعرض لأشعتها ، فيعد دليلا على صحة الموقف الشكى ، لأن هذا يعنى أن الأشياء ستكون عللا فاعلة إلى جوار الشمس ، وبالتالى ستكون العلة الحقيقية هى تماس أشعة الشمس مع الموضوع المتجهة إليه . ولكننا لاندرك حقيقة هذا التماس : فقد يكون مباشراً أو غير مباشر وفى الحالة الأولى لن يكون ثمت تماس بل سيوجد اتحاد وتداخل ووحدة بين شيئين . وأما فى الحالة الثانية فلن يكون ثمت تماس حقيقى على الإطلاق .

وكذلك أيضاً فإن الفعل المؤثر والفعل المتأثر ، أى الفعل والانفعال أمور غامضة وغير مفهومة . إن الانفعال والألم هو نقص وحرمان من الوجود على وجه معين، وطالما كان الإنسان سلبياً فلن يكون موجودا ، مع أن الانفعال ظاهرة موجودة . ومن ثم فالانفعال وجود ولاوجود فى نفس الوقت . وهذا تناقض واضح .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن فكرة التحول أو الصيرورة تنطوى هى الأخرى على تناقض صريح ؛ ذلك أنه من السخف أن نقول إن الطين يصير يبساً وأن الشمع يصبح رخوا ، لأن هذا يعنى أن كلا من الطين والشمع ينطوى فى طبيعته على صفات متناقضة فى نفس الوقت ، وهى اليبوسة والليونة بالنسبة للطين والشمع .

ومن ثم فإننا نثبت أن ما هو لا موجود موجود ، وأن ما هو موجود لا موجود وبذلك ينتفى كل تحول أو صيرورة .

ويفضى بنا هذا إلى إنكار مبدإ العلية ذلك لأن استحالة الصيرورة إنما تعنى استحالة وجود علاقة علية من أى نوع .

ب ـ اجريبا (١) .

عاش أجريبا بعد أناسيداموس بقرن واحد تقريبا ولا نعرف الكثير عن كتبه أو آرائه إلا أنه كان يعتنق نفس آراء المدرسة الشكية المنحدرة من بيرون ، وعرف عنه أنه أوجز حجج أناسيداموس العشرة فى ثلاث نقط رئيسية . وإجريبا يظهر إصراراً شديداً فى تمسكه بمبدإ النسبية وذاتية أفكارنا بل وتناقضها. وهو يوجه حملة نقد شديدة ضد الفلاسفة ، إذ هم فى نظره يثيرون الخلافات وتحتدم بينهم المعارك الجدلية دون أى بارقة أمل فى الوصول إلى رأى معين ، كما أنهم يستخدمون الفروض بكثرة ، ويقعون فى دائرة مفرغة . فالرواقيون مثلا يبرهنون على وجود الله عن طريق إثبات كمال العالم ، ثم يثبتون كمال العالم بواسطة الوجود الإلهى .

وبالاضافة إلى هذا فهم يستخدمون الاستدلال القياسى الذى لا يمدنا بنتائج يقينية مادامت كل مقدمة كبرى فى القياس تكون نتيجة لقياس آخر سابق على هذا القياس وهكذا إلى ما لانهاية .

رابعاً : <u>الشك التجريبى</u> :

سكستوس امبريكوس (٢) :

كان من أواخر الشكاك اليونان وأكثرهم جرأة ، وكان طبيباً ذائع الصيت ماهراً فى صناعة الطب ، عاش فى الاسكندرية حوال عام ٢٠٠ ميلادية .

---

(١) Agrippa .

(٢) Sextus Empiricus .

وهو واحد من بين مجموعة من أطباء العصر لجأوا إلى تنظيم التجربة بالتجربة دون معاونة من العقل فسموا لذلك بالتجريبيين . والتجربة عندهم خبرات مستمدة من الحياة العملية ترقى بصاحبها إلى مستوى الحذق والمهارة العملية فى موضوع ما ، وهذا هو الفن وليس العلم ، لأن العلم إنما يقوم على الاستدلال العقلى ومعرفة الماهيات والعلل ، وهذه أمور يستحيل على العقل التوصل إليها ، فالعلم ممتنع .

لقد هاجم سكستوس العلم لأنه بما تتميز به مبادئه من جلاء ووضوح صلح أن يكون الملجأ الأخير للدجماطيقية وللميتافيزيقا . وهذا الشاك التجريبى لا يكتفى بانكار اليقين فى علوم النحو والبيان والموسيقى والفلك فضلا عن الفلسفة وعلومها، بل هو يصل إلى حد إنكار اليقين فى الرياضيات كالهندسة والحساب مبيناً كيف أنها تقوم على التناقض ، ذلك أننا نجد فى الهندسة مثلا تناقضاً أساسياً : فالخط يعد امتداداً ومركباً من نقط غير ممتدة فى نفس الوقت . فاليقين إذن ليس ميزة لأى علم من العلوم ، ففى الرياضة كما فى علم الطبيعة والاخلاق والمنطق كل شىء غامض مبهم مثير للشك والتناقض سواء فى النظريات أو فى المناهج .

ويمضى سكستوس فى حملته الشكية فيرى أنه حتى بيرون إمام الشكاك قد وقع فى حبائل الدجماطيقية حينما جزم باستحالة اليقين فى مجال الميتافيزيقا المشائية التى تدعى معرفة الأشياء فى ذاتها ، إذ أن موقف بيرون هذا إنما يعد نوعا من الدجماطيقية السلبية التى تتعارض مع اتجاه المدرسة إلى تعليق الحكم والامتناع عن إبداء الرأى إيجابا أو سلبا .

وقد ترك لنا سكستوس ثلاث مؤلفات : الأول يتضمن موجزاً لحجج بيرون الشكية والثانى يرد فيه على الرياضيين والثالث يفند فيه دعاوى الفلاسفة والمناطقة على وجه العموم .

وقد انتقد المناطقة فبين كيف أن القياس مصادرة على المطلوب الأول وأن الاستقراء الناقص يشتمل على بعض الجزئيات مع أن نتيجته كلية أى شاملة لكل الجزئيات ؛ وكذلك فإن الاستقراء التام لا يمكن أن ينطوى على جميع الجزئيات إذ أنها ذات أعداد لا نهاية لها ومن ثم يمتنع البرهان سواء كان قياسا أو استقراءاً .

وعلى هذا فأيا ما قلبنا الحجج والبراهين المؤيدة والمعارضة فى أى موضوع فإننا نتهى إلى الشك وعدم اليقين ، ولهذا يتعين علينا الامتناع عن إصدار أى قرار وتعليق الحكم واليأس من الحصول على أى معرفة ؛ وهذا الموقف السلبي التام لن يعوقنا — على أية حال — من أن نستمر فى ممارسة شئون حياتنا لتحقيق الهدوء والسعادة وهى مطلب أساسى لنا .

ويتم ذلك بأن نسترشد فى سلوكنا بالإحساس ودوافعنا الطبيعية وبالقانون والعادات بالإضافة إلى التجربة التى تكشف لنا عن المجرى المألوف للأمور ، وبذلك يتمكن الشاك من الاستغناء عن استخدام العقل وأساليب العلم . فهو يكتفى بتلبية نداء الطبيعة ، فإذا جاع تناول الطعام وإذا ظمىء شرب ، وهكذا فى سائر حاجاته الطبيعيــة مثله فى ذلك مثل الناس كافة . ومادام مطالبا باحترام القوانين والعادات وإطاعتها فهو يستجيب لها كما تعود الناس أن يفعلوا ، دون محاولة للنظر أو التبرير . وأخيراً فإن توقعه لأحداث المستقبل إنما يقع عفواً كأثر من آثار الخبرة المكتسبة دون استناد إلى علم أو يقين عقلى فى توقعه بل إلى العادة ، كالذى يتداوى من المرض دون معرفة سببه ، والذى يتوقع نزول المطر من تكرار ملاحظته للظواهر الجوية ، دون معرفة بقوانينها .

* * *

وهكذا نرى كيف أن طائفة الشكاك على اختلاف مشاربهم قد يئسوا من الوصول إلى أى معرفة يقينية ، فاستبعدوا العلوم جميعا ، وسلكوا فى حياتهم سلوك العامة والبسطاء والسذج من الناس دون أية محاولة منهم للفهم أو للتعليل أو التفسير بل كانت غاية الحياة عندهم - مثلهم فى ذلك مثل الرواقيين والأبيقوريين - تحقيق الهدوء التام والسعادة ، وهذه غاية عملية، ولكنهم يختلفون عنهم فى اتباعهم طريقا آخر يستند إلى موقف « لا أدرى » قد يصل بالبعض منهم إلى أن يشك فى حقيقة ذاته ، وحتى فى صيغ الشك التى يدلى بها ، وهنا يتجه الشك إلى مذهب الاحتمال الأكاديمى الذى أشرنا إليه .

٥ ٥ ٥

الفصل الرابع

العلم والفلسفة فى العصر الرومانى [1]

١ — الحركة العلمية :

بينما كانت تيارات الشك العقيم قد مضت بالفلسفة إلى حالة من الشلل والجمود والتوقف عن التطور بل وعدم التمسك بالقيم الفلسفية النظرية التى أرست دعائمها المدارس اليونانية الخالصة فى مرحلتى النشأة والازدهار، نجد من ناحية أخرى أن العلم قد تحرر من الإرتباط بالفلسفة ـ منذ بدأت الحركة العلمية الحقة — عند اليونان فى القرن الثالث قبل الميلاد وفى مصر وفى الجزر اليونانية حيث ازدهرت الرياضيات وظهر العلم التجريبى القائم على الملاحظة والتجربة واستمرت الحركة العلمية فى طريقها دون معوق حتى العصر الرومانى .

وبينما يعزى توقف الفلسفة إلى ما وجه من نقد إلى المعرفة وبصفة خاصة إلى الإحساس والعقل ، وكيف أنهما قاصران وعاجزان عن القيام بدورهما كأدوات للمعرفة الأمر الذى يستحيل معه الوصول إلى أى معرفة يقينية ـ نجد من ناحية أخرى أن الرياضيات قد سلمت ـ إلى حد ما ـ من تأثير هذا التيار الشكى الهادم ،

---

(١) مراجع عامة عن العلم والدين والفلسفة فى العصر الهللينستى

P. Jouget, Trois Etudes sur l'Héllénisme (Le Caire 1944).

A. J. F. Festugière : Les dieux d'Epicure (Paris 1946).

Marrou, Hist. de l'Education de l'Antiquité (Paris 1950).

Sarton, History of Science (Harvard 1959).

Galen of Pergam (Kensas 1954).

P. Taton, Hist. Générale des Sciences (Paris 1956).

وأمكن تطبيق الرياضة فى مجال الطبيعة فظهرت العلوم الدقيقة . فقولنا مثلا أن ٢ × ٢ = ٤ أو أن زوايا المثلث = ٢ ق لم تكن تدع مجالا لأى شك .

وفى صقلية ـ حيث تأصلت الثقافة الفيثاغورية ـ نجد كلا من هكتاس وارشميدس، يقولان بمذهب فلكى شبيه بما سيقول به كوبرنيق فيما بعد . وكذلك فإنه يرجع الفضل لأرشميدس فى كشفه لقانون الأجسام الطافية وتأسيسه لعلم الميكانيكا العقلية بنظريته عن الروافع .

وفى هذا العصر نجد ارستارك الساموس ـ مواطن فيثاغورس ـ وقد حاول قياس المسافة بين الأرض والشمس ، وتكلم عن حركة الأرض حول الشمس التى عرض لها ـ بطريقة أخرى فيما بعد ـ سلوقس فى بابل ، وأتهمه الرواقيون بالإلحاد ، ورفضها بطليموس الفلكى — مقدم الفلكيين فى الإسكندرية ـ ولم تنجح هذه الفكرة إلا فى العصر الحديث حيث انتصر لها كوبرنيق وكبلر وجاليليو .

وفى الجهة المقابلة من البحر الأبيض أسس الإسكندر مدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد أصبحت هذه المدينة فى عهد البطالمة ، ملجأ للعلم ومركزاً للتجارة العالمية ، فقد أنشأوا فيها متحفاً علمياً جامعاً لم يكن له مثيل فى العالم القديم ، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس ترعاهم الدولة وتجزل لهم العطاء . فقد خصصت فى هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات ، ومجموعات حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ومبنى خاص للتشريح ومرصد للفلكيين .

وقد أفرد فيه أيضا جناح للمكتبة الضخمة التى كانت تضم زهاء سبعمائة ألف كتاب فى القرون الأولى لظهور المسيحية ، وكانت مركز دراسات الأدباء

والنحويين والفلاسفة والمؤرخين والعلماء على سائر طوائفهم . وفى هذه المكتبة وضع أقليدس عام ٢٩٠ ميلادية كتاب « مبادىء الهندسة » ورسائله العلمية الأخرى ومنها رسالة « البصريات » . وكان من مشاهير علمائها فى عهد بطليموس فيلادلفوس ، العالم الفلكى الجغرافى المؤرخ أراتوستين الذى قام بأبحاث عديدة فى الفلك والجغرافيا وهو أمين لمكتبة الاسكندرية . وكذلك ألف بطليموس الفلكى كتاب « المجسطى » فى هذه المكتبة ، وقد ظل العالم معترفا بهذا الكتاب فى مجال علم الفلك إلى عصر كوبرنيق ، كما ظلت جغرافية بطليموس تدرس فى أوربا زهاء أربعة عشر قرنا ، وقد عرفنا عن طريقها كروية الأرض وقطبيها ومحورها وخط الاستواء والدائرتين القطبيتين واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض ، وكذلك أوجه القمر .

وعلى الجملة فقد عرفت الاسكندرية فى هذه الفترة الأخيرة من العصر الهللينستى نشاطاً علمياً ملحوظاً ظهرت فيه وجوه علمية عديدة غير ما ذكرنا من أمثال أبو للونيوس وارستيل وتيموكاريس ثم جالينوس الطبيب وهيرون الذى برع فى الميكانيكا العملية وغيرهم كثيرون فى مجال الكيمياء والموسيقى الخ .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الدراسات الفنية والأدبية قد تطورت بفضل رعاية البلاط الملكى البطلمى ـ وأصبحت علوما توفر عليها علماء متخصصون ، ووراقون ينسخون الكتب لنشرها فى العالم اليونانى آنذاك ، ومترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية ، بل لقد ترجمت التوراة إلى اليونانية .

وأخيراً فإن التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوح الاسكندر كان له أثره فى قيام جدل لاهوتى بين أصحاب الأديان المختلفة : فلقد واجه الدين اليونانى القديم أديانا أخرى مثل البوذية ، وعبادة آمون فى مصر والدين اليهودى

وأخيرا المسيحية التى كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون فى العصر القديم .

وكان لهذا كله أثره فى نشأة علم اللاهوت المقارن وفى ظهور حركة تلفيقية دينية مهدت الطريق للمسيحية .

٢ ـ الفلسفة والنزعة التلفيقية :

فى هذه الفترة المتأخرة من العصر الهللينستى وفى القرنين الأول والثانى للميلاد بالذات يجد المؤرخ صعوبة بالغة فى تتبع تيارات الفكر نظراً للغموض الذى يحيط بكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التلفيقية ، وأصبح الجميع يعيشون على التراث القديم يشرحونه ويجمعون ما تفرق منه. وهكذا الحال دائما فى عصور الظلام والاضمحلال الفكرى . وقد كان هذا الجمود الفكرى سببا فى توجيه نظر الهللينستيين إلى ضرورة العودة إلى أفلاطون وأرسطو لكى يملأوا الفراغ الكبير الذى كان من أهم أسبابه نضوب الابتكار وانطفاء جذوة العبقرية اليونانية الخالصة ، وهكذا اتجه المفكرون فى هذه المرحلة الأخيرة إلى القطبين الكبيرين وعكفوا على شرح آثارهما والتعليق عليها ومحاولة التوفيق بينهما . ولم يعنوا كثيرا بمناقشة آراء الفيلسوفين الكبيرين ونقدهما، بل لقد جمد الفكر الفلسفى ووقف عند أفكار ثابتة لا مناقشة فيها عن الكون وتخطيطه وتأثير السماء على مصير الأحياء على الأرض ، وكذلك استمر تعليم العلوم النظرية بل لقد أصبحت الفلسفة نوعا من الجدل والبيان ، وبذلك أعادوا ـ فى هذه الفترة ـ إلى الأذهان أسلوب السفسطائيين الجدلى . وقد تركز اهتمام المفكرين حينذاك على الأخلاق والدين . وأصبح الفيلسوف مرشدا روحيا ومحرراً للوجدان ، فالفلسفة ـ عندهم ـ لم تكن ميدان البحث عن الحقيقة لذاتها ، بل كانت طريق تحصيل السعادة بالوصول بالنفس الى الهدوء والسكينة ، وقد لاحظنا فى الفصول السابقة كيف كان هذا هدفا أساسيا عند كل المدارس الهللينستية . ويعرف ألبينوس (Albinus) الفلسفة

فى كتاب عن « موجز فلسفة أفلاطون » « بأنها الرغبة فى الحكمة والعمل على خلاص النفس وتركها للبدن وتوجيهها نحو المعقولات والموجودات الحقة » . فليس المهم هو أن تعرف الحقيقة بل أهم من ذلك كثيرا أن تستخدم ماتعرف ليبلغ بك إلى السعادة وهى السكينة المطلقة والطمأنية التامة للنفس .

ونجد فى هذا العصر طائفة الشكاك الى جوار الرواقيين ثم الأفلاطونيين وأخيراً أرسطو وقد سبقت لنا الإشارة الى الشك المتأخر وإلى الرواقيين المتأخرين.

ومن أهم الرواقيين فى هذه الفترة : سنيكا وابكتيتوس ومرقص أوريللوس ولكن هؤلاء الرواقيين الذين لمعت أسماؤهم فى العصر الرومانى لم يأتوا بجديد فى مجال الفكر الفلسفى الرواقى بل لقد جهدوا فى إظهار البراعة الجدلية والبيانية للتأثير على الناس واستثارة مشاعرهم ، متخذين من الفلسفة طريقا ووسيلة للتطهر لبلوغ حالة هدوء النفس وسعادتها الأمر الذى كان شائعا ومشتركا بين سائر المدارس الفلسفية فى هذه الفترة على اختلاف منازعها كما سبق أن ذكرنا .

وقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من العصر الهللينسى حركة إحياء مذهب كل من أفلاطون وأرسطو بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية ، وكأن الروح اليونانية أرادت أن تعطى النفس الأخير لحضارة فى نزعها الأخير وكانت هذه الروح هى التى منحتها البداية والدفعة الأولى القوية .

أما من ناحية مذهب أفلاطون فقد تعاون الأفلاطونيون فى القرن الثانى الميلادى على شرح نصوص المحاورات والتعليق عليها بطريقة تمزج بينها وبين التراث الهللينسى المعروف حينئذاك ، وكان ألبينوس Albinus من أشهر هؤلاء الشراح فى أواسط القرن الثانى للميلاد وكذلك نومينيوس Numenius . وقد ظهرت فى هذا العصر أيضا الفيثاغورية الجديدة المشبعة بالأفلاطونية ، فقد شرح أتباعها محاورة تيماوس لأفلاطون مستندين إلى آراء شرقية ويونانية .

وقد ظهرت أيضا مواقف دينية فلسفية مشبعة بالروح الأفلاطونية تمثلت فى آراء فيلون اليهودى ، وكذلك شهد القرن الثانى ظهور حركة المدافعين (١) عن الدين المسيحى بعد انتشار المسيحية، وقد وجدت هذه المواقف الدينيه فى أسلوب أفلاطون الروحى متنفسا لها مع ماكان سائدا من أديان شرقية مستترة مثل دين الإله مثرا Mithra وكذلك المذاهب الغنوصية (٢) التى كان لها تأثيرها الكبير فى ثقافة العصر بما كانت تتضمنه من آراء فلسفية حول الكون وتخطيطه ومصير الانسان وخلاصه .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التيار الأفلاطونى لم يلبث أن تداخل وامتزج مع هذه المذاهب والأديان الشرقية بالإضافة إلى آراء المدارس اليونانية الأخرى لكى تتكون من هذا كله عناصر البناء التلفيقى لمذهب الأفلاطونية المحدثة الذى ظل سائدا فى المرحلة الأخيرة من العصر الهللينستى حتى تم اغلاق مدارس الفلسفة فى أوائل القرن السادس الميلادى كما سنرى فى الفصل القادم .

وفى القرن الثانى للميلاد نشهد أيضا عودة الأرسطية ، فمنذ أن نشر أندرونيقوس الرودسى كتب أرسطو حوالى سنة ٥٠ ق . م ظهرت حركة تستهدف دراسة كتب أرسطو ومحاولة فهم مراميها الدقيقة. وظهر بعد هذا عدد من الشراح الكبار ، ومنهم ادراستوس Adrastus فى عهد الامبراطور هادريان ، ثم الاسكندر الأفروديسى فى نهاية القرن الثانى للميلاد . وقد شرح الإسكندر كتب أرسطو ولاسيما كتاب النفس ، وحينما اطلع على تفسير ثيوفراسطس للنص الأرسطى الخاص بالادراك العقلى وقوى النفس العاقلة فى

١ — نجد منهم جستين Gustin ، وتاتيان Tatien وإيرينيه Irénée

٢ — راجع Festugiére, Révélation d'Hermes Trismégiste

هذا الكتاب ، اعترض عليه ، واستبدله بتفسير أستاذه أرستوكليز Aristoclés الذى قال بأربعة عقول : عقل بالقوة أو هيولانى وعقل مكتسب وعقل بالفعل وعقل فعال مفارق وإلهى .

وبالاضافة إلى هؤلاء الشراح الأرسطيين نجد أيضا شراحا آخرين لأرسطو مثل فورفوريوس Prophyre تلميذ أفلوطين ومؤرخ حياته وآثاره وصاحب كتاب « إيساغوجى » أى المدخل إلى مقولات أرسطو . وكذلك نجد كلا من تاسطيوس Themestius فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى وسمبليقيوس Simplicius وشروحه على المقولات وكتاب الطبيعة وكتاب السماء .

وأخيرا نجد عدداً من الشراح السريان والبيزنطيين من أمثال يوحنا النحوى jean Philopon الذى عاش فى أوائل القرن السادس الميلادى .

٣ — فيلون السكندرى والثقافة اليهودية :

انتشر اليهود فى وسط العالم الهللينى واندمجوا فيه ، وأصبحت اليونانية لغتهم لدرجة أنهم اضطروا إلى ترجمة التوارة إلى اللغة اليونانية بعد أن نسوا لغتهم العبرية. ويقال إن فيلون حينما ذهب ليشكو إلى الامبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الرومانى لمصر ، لليهود كان يقرأ التوراة فى ترجمتها اليونانية المسماة بالسبعينية لجهله بالعبرية . وكانت هـــذه الترجمة قد قام بها سبعون عالما من علماء اليهود فى الاسكندرية فى عهد بطليموس الثانى فيلادلفوس ٢٨٥ - ٢٤٦ ق . م .

وقد شرح فيلون التوراة باللغة اليونانية، وكان قصده من وراء ذلك أن يوضح لليونانيين أن كتاب اليهود المقدس يتضمن فلسفة أسمى وأقدم من فلسفتهم، وكان اليهود يؤولون التوراة تأويلا رمزيا ، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية، ولم يكتف اليهود بدراسة التوراة وشروحها اليونانية التى جاءت على نسق شروح اليونان الرمزية على هوميروس ،

بل لقد أقبل شبابهم على تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم البحتة باللغة اليونانية وبذلك أصبحت للجالية اليهودية بالاسكندرية مكانة ثقافية كبيرة فى العصر الهللينستى المتأخر .

ومما هو جدير بالذكر أن تأويل اليهود الرمزى للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه بقدر ما تبتعد أو تدنو من الجسد . ويقص لنا الفصل الأول من سفر التكوين ـ حسب ما يقول به المفسرون ـ قصة عقل خالص خلقه الله ثم خلق على مثال هذا العقل ، عقلا أقرب إلى الأرض وهو آدم ومنحه الحس أى حواء سنداً ومعاونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس وانساق وراء اللذة أى الحية . أما الفصول الباقية من سفر التكوين فهى ترسم طريق العودة الذى يجب أن يسلكه الإنسان لكى تعود ذاته فتصبح روحا خالصا ، وهذا الطريق يمر بقسام كل من يعقوب وابراهيم وإسحق أو الزهد والتعلم والمعرفة الإلهامية على التوالى .

فيلون [1] **(٤٠ ق.م ـ ٤٠ ميلادية)**

يعد فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودى فى العصر القديم ، وكان من بين الذين تأثروا بالتيار الافلاطونى فى الفلسفة ـ ونجد شرحه الرمزى الضخم على التوراة يموج بالأفكار الأفلاطونية المختلطة بالآراء الفلسفية الأخرى : الميتافيزيقية والأخلاقية والطبيعية والجدلية، هذا بالاضافة إلى مقتطفات أدبية متراكة بدون أى ترتيب أو تنسيق أو تحديد لمعانى الألفاظ أو ربط بين الأفكار بحيث يصعب

---

(١) راجع Philon, Allégories des Saintes Lois, edit. et trad. par Brehier, Paris 1908 - E. Brehier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924- J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958 .

على قارئه أن يتلمس خطأ واضحا يسمح بالصياغة المذهبية ، ومع هذا فقد أمكن إلى حد ما - استخلاص بعض الأفكار من هذا الخليط التلفيق الضخم .

والفكرة الأساسية عند فيلون هى فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له ، يدبره عن بعد ، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط ، وكذلك فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق هذه الوسائط ، التى تفصل بيننا وبينه ، وهى لا تبلغه إلا عن طريقها ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتتفتت الوسائط نزولا إلى موجودات تتفاوت فى أنواعها .

والكلمة Logos هى الوسيط الأول ، وهى ابن الله ، الذى يرى فيه نموذجا للعالم والذى يخلق العالم بواسطته ، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة فنفس الله وأخيرا القوات Les Puissances ، وهى أعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التى تنفذ الأوامر الإلهية .

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها فى العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج أناسيداموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر . ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أى كلمةالله ، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عن اليقين الذى يصل إليه الصوفية والعارفون فى حال الجذب والاتحاد بالله .

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أى حينما يصبح عقلا مفارقا يكون بدوره وسيطا جديدا ينضم إلى طائفة الوسطاء التى ينبغى على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله، وكذلك أيضا يصبح العالم نفسه الذى ينعكس فيه النظام الإلهى وسيطا آخر فى طريق عبور النفوس إلى الله .

ومما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التي ذاعت في مدرسة الاسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيلون في شرحه على التوراة فضلا عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله ، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين ، على الرغم من أن تطور مذهب أفلاطون في الأكاديمية سيكون أساساً للقول بصدور العقول الوسيطة عن الواحد على ما سنرى في الفصل القادم .

غير أننا نجد عند فيلون قدرا من الغموض في تصويره الألوهية ، من حيث أنه يجمع في مذهبه بين تصورين للإله : إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولاسيما مع الإنسان ، يحبه ويرعاه ويسانده ويثيبه ويعاقبه ، وهو إله ذو طابع سامي Semetic ونجد صورة له عند الرواقيين أيضا .

وصورة أخرى لإله متعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة في حال الجذب أو الخروج extase ، وهذه الفكرة عن الله هي التي سادت فيما بعد في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفي الفيثاغورية المحدثة ، فكرة إله معقول ومتعال يمثل – إلى حد ما – الطابع اليوناني الخالص في فكرته عن الله.

أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان والمحب له فهي التي بشرت بها المسيحية في وسط العالم الهللينستي عند ظهور السيد المسيح .

الفصل الخامس

العلم والفلسفة فى العصر الرومانى (تابع)

أفلوطين

والأفلاطونية المحدثة

افلوطين : [1] ٢٠٤ — ٢٧٠ م Plotinus

ولد أفلوطين فى ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها ، وكان قد قدمه صديق إلى أمونيوس سكاس - مؤسس الأفلاطونية المحدثة فى الاسكندرية - فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه احد عشر سنة . وكان أفلوطين يريد التعرف على الأفكار الهندية والفارسية ، فانتظم فى الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم فى العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكيا ومنها إلى روما عام ٢٢٤م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقد كان الأمبراطور جاليان والأمبراطورة سالونين من بين تلاميذ المدرسة .

---

(١) راجع Armostrong, The Structure of The Intelligiblé World in the Philosophy of Plotinus.

E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1938 .

M. de Gandillac, La sagesse de Plotin' Paris 1952 .

Inge, The Philosophy of Plotinus. London 1918.

Vacherot. Hist. critique de l'école d'Alexandrie.
whittaker': The Neoplatonism. 1918 .

وأصبحت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين فى العالم الرومانى حينذاك ، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية فى العلم والفلسفة والأدب ، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحى تطهرى عميق ، الأمر الذى جعل منها محفلا دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحى الجديد ، ويقدم لأتباعه دينا فلسفيا يحل أقانيمه الثلاثة : الواحد والعقل والنفس محل الثالوث الأقدس المسيحى رغبة منه فى استمرار اجتذاب المثقفين بعيدا عن المسيحية بمـــا يقدمه لهم من غذاء عقلى وروحى صوفى متناسق .

ولم يبدأ أفلوطين فى الكتابة إلا بعد سن الخمسين ، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهى صورة لعرضه التعليمى الشفوى ، وكان قوام هذا التعليم شرحا على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية ، أو رد على فكرة غنوصية .

وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذه فور فوريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠ م إلى ستة أقسام ، وضع فى كل قسم منها تسـع رسائل فسميت بالتساعات Enneades . (١)

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العلوى .

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هى فكرة وحدة وجود صدورية ، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجى للحيـاة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص فى ذاته كهدف نهائى للوجود . وفى نطاق عملية الفيض التى تأخذ فى الانتشار ثم تتراجع فتصب فى

---

(١) ترجمة التاسوعات لإميل برييه

Les Ennéades, édit. et trad. par. F. Brehier (G.Budé 1938).

الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهي آخر مراتب الوجود نزولا من الواحد ، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات الوجود هي : العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد .

أما وسائل امتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهي : الإدراك الحسي ، والاستدلال العقلي وأخيراً الحدس الصوفي .

اسس مذهب الصدور عند افلوطين :

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير الوجود بحسب مبدأ الصدور . وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمت تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس. فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز طاهرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولا وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الإرتباط بالمقام الذي تستقر فيه .

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصوره للكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها في إيجاده على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعا لتفكير عقلي .

ويبدو أن الفكرة الموجهة في مذهب أفلوطين هي الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أي أن تؤكد قيمة المعقولية من الناحية الدينية أو الروحية .

ويمكن تفسير ذلك بدراستنا لنظرية الصدور عند أفلوطين . ففي هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند اليه في عملية الصدور « Procession » .

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى فيما بعد . وهي فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلاطون في الأكاديمية وكنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية .

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء الحسى قائمة على تأملات أيدركس فى القرن الخامس ، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية ، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت ، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الشعاع فإن كلا منها يشتمل على كوكب سيار . وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجرى حسب قواعد معقولة؛ وعالم كهذا لابد أن يكون أزليا تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر .

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكى للعالم[1] وانتقدا الآراء المعارضة للرواقيين والغنوصيين . وكذلك دافع عن قدم العالم وأزليته ، وأفلاطون فى تيماوس لايتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته فى العرض هى التى توحى الينا بأنه يبشر بهذا الرأى .

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران :

١ — نظرة معينة إلى مبادىء هذا العالم .

٢ — نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادىء بعضها ببعض وإلى علاقتها بالعالم المحسوس .

أولا : أما من حيث المبادىء ، فاننا نرى أن العالم المحسوس نظام معين متحقق فى المكان والزمان ، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاما معقولا ثابتا ، يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العالم المحسوس ، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص .

وهذا المبدأ هو الصادر الأول فى ميتافيزيقا أفلوطين وهو العقل فهو إذن نظام معقول . فى هذا العالم نجد ، مثل العالم المحسوس ، ففيه أرض ولكنها غير

---

١ — التاسوعة الثانية — المقالة الأولى .

مهجورة : أرض حية ليست كأرضنا وبحر وسماوات ليست كما رأينا، وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض ؛ ولكن ماف هذا العالم له نظير ولسخ فى عالمنا الأرضى .

فليس العقل أو العالم المعقول شيئا سوى العلم بالعالم المحسوس متحققا فى أقنوم سابق على العالم المحسوس وهذا العالم المحسوس تقليد له .

ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات فى العالم المعقول ، وحدة تتمثل فى الواحد المطلق ، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة ، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علواً ، وهو الأول والمبدأ الذى تصدر عنه سائر الموجودات ، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكى يتحقق النظام فى المادة هذا الوسيط هو النفس وهى الأقنوم الثالث أى الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس .

ومن هنا تكونت الأقانيم الثلاثة: ففى قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية .

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما .

فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز ، والعقل يتضمن الموجودات جميعا وهى فيه متماسكة ، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا .

وفى النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار فى العالم المحسوس .

ثانياً : نتناول إذن الناحية الثانية لتصور أفلوطين للعالم . . وهى المتعلقة بعلاقة الأقانيم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس : لما كان الصدور ضروريا فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلا حراً كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلة بالضرورة ، فالامكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين .

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الامكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد فى الزمان أى حدوث الأقانيم أو للموجودات ، الواقع أن فعل الصـــدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلى .

الواحد والكثرة :

ولكن ماعلة هذا الصدور ؟ إذا كان الواحد كاملا وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة ؟

هذه هى المشكلة التى حلها بارمنيدس بأن ألغى الكثرة أصلا وأثبت الوحدة ، أما أفلاطون فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية ولكنه لم ينجح ، وقد شعر أفلوطين بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكى يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا :

« إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد . فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو (أى الواحد) باق فى ثباته الأزلى ، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتتشبه الموجودات به ، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشمومات وهى تصدر عنها كآثار تجاورها ؛ وهكذا فان الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره » .

وعندما يصل أى موجود إلى كماله يلد موجودا شبيها به ، فالموجود الأكثر كمالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس .

يقول أفلوطين « تخيل نبعا مائيا لا مصدر لمائه ، وهذا النبع يوزع مياهه على الانهار كلها ولكن مع هذا لاينضب مايحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أو يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع ، بل يبقى سا كنا وفى مستوى

واحد دائماً ، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولا عند الخروج منه فى مجرى واحد ثم تبدأ فى التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئى الخاص به »(١).

هذه صورة رمزية للحدس الأصلى للوجود ولفعـــل الفيض الضرورى ، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الخصوبة والحركة ، يكون الواحد فيه مصدرا لكل الموجودات ولكنه ليس واحدا منها على التحديد ، وفى العقل تكثر الأشياء المعقولة وهى موجودات مرجعها إلى الواحد الذى يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعا لتكثر ذاته. وهذا العقل وهو الصادر الأول هو الذى يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته (٢) .

وفى أسفل الوجود نجد العـالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة لاضواء المعقولات ، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها .

يبدو إذن أن المحرك فى عملية الصــــدور هى تلك الحياة الروحية التى تنتشر باستمرار، فقد بينا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر فى رحلتها إلى الواحد أو منه . إذن فالتصور الميتافيزيقى للوجود مرتبط أشد الارتبـاط بالتجربة الباطنية فى الحياة الروحية . فالحقيقة الميتافيزيقية هى الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم فليست الأقانيم وحدات معقولة منفصلة ، بل هى كالنقط فى الخط المستقيم تندمج فى الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار ، وأن التجربة الباطنية هى التى تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة .

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هى نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة فى ذاتها وبذاتها .

---

(١) التاسوعة الثالثة — مقالة ٨ .

(٢) » السادسة — مقالة ٩ .

ويتم الصدور بإتجاه الاقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه .

أما العقل وهو الصادر الأول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحـــد ، وبإتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه وتتحرك نحوه ، هذا الاشتهاء تـكون نتيجته فيض النفس الـكلية .

تفيض هذه النفس الـكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم ، وتأتى الشخصية أو الفردية من الجسد ، والنفس الـكلية هى التى تفيض منها هيولى العالم والأصول البذرية أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الـكلى ، فهى إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلاطون .

منهج افلوطين الجدلى : تبين لنا من استعراضنا المبدئى للخطوط الأساسية لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون ، إذ هو يطبق المنهج الجدلى على نظرية الصدور ، فيستخدم الجدل الصاعد ليكتشف وحدات العالم المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات ، ثم يعود ثانية فيمر على هذه المعالم عن طريق الجدل النازل .

١ — **الجدل الصاعد** : تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هـذه الـكثرة لابد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها : فالجيش والجوقة - كما يقول - لا توجد هكذا بل لابد لها من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليها الوحدة ، فالوحدة إذن أعلا من الـكثرة . تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ، لكنها لاتعثر عليها فتصعد إلىالنفس الكلية فترى أن هذه النفسهى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنـا هذا ، فعلة النظام إذن فىالجسم أو فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثة فى العـالم وهى أكثر وحدة من النفوس الجزئية . على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق

من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتهاء وإدراك ، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهى التى تدخل الوحدة فى الموجودات ، إلا أنها ليست هى الوحدة إذ أنها تشارك فى الوحدة فحسب أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر ، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذى هو أسمى من النفس الكلية ، وهى تتجه إليه طلباً لوحدتها .

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلى ، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التى تكلم عنها أفلاطون . فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخلة فى العقل الكلى ، وهو مايمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالاضافة إلى الواحد الذى يعلوه . كيف تكتشف النفس إذن الواحد ؟ — تجد النفس أن العقل الكلى فى ذاته لا يمكن أن يكون عاقلا ومعقولا فى نفس الوقت أى لا يمكن أن يكون هو الذى يعقل موضوعات تعقله، لأن ذلك يوجد ازدواجا فى ذاته، وقد قلنا إنه بسيط فيكون إذن له موضوع أسمى وأرفع منه فترتقى النفس إلى الواحد بالذات الذى هو قبل العقل الكلى ، وهو ليس عقلا ، وهو علة كل شىء ، فيجب أن ينتفى لديه فعل التعقل والفهم — أى تعقل ذاته وسائر الأشياء .

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد . والواحد — عند أفلوطين نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نورانى . ويعطينا أفلوطين صورة حسية ترمز إليه وهى صورة النبع الدائم التدفق والذى ينبثق منه الماء باستمرار فى عدة إتجاهات ومع ذلك فلا ينضب معينه . وكذلك هو — حسب تشبيه آخر — الشمس أو قرص الشمس الذى تنبعث منه الأشعة باستمرار دون أن ينتقص منه شىء . أما

صدور الأشعة عنه وهى المخلوقات فلم يكن بإرادته ، بل تم ذلك بالضرورة ، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضرورى . وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذى يقول فيه إن الموجودات الكاملة تلد أو تصدر منها حسب خيريتها موجودات أخرى . فالواحد وهو فى قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير ، فجوده اقتضى وجود الموجودات. فالوحدة والخير له والجود هى أساس الصدور الضرورى للموجودات .

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجدل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين .

كيف يفسر أفلوطين الواحد :

يقول أفلوطين إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد فى ذاته وهذه هى وحدة الذات أى أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء ، وهو واحد أى لا يتعدد أى ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هى الوحدة الرياضية وهو واحد أيضاً لأنه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضاً لأنه لا أثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده .

أما فى الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعا نفس الطريق بادئاً من المبدأ الأول وهو الواحد مارا بالأقانيم الأخرى ـ تعود النفس فتنزل إلى العقل الكلى وهنا نفسر كيف وجد العقل الكلى . ويقول أفلوطين الواحد ليس عقلا بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن إتجاهه إلى ذاته ، هذه الرؤيا نتيجتها إيجاد عقل، ولكننا نتساءل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شىء ، وجعلناها وحدة ونقطة رياضية ؟ أفلا نحيل هذه الرؤية الواحد إلى الإزدواج

فتعصف بالواقع ، إن أفلوطين لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقاً بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيريته وصدور العقل الكلى عنه عن طريق هذه الرؤية ، ثم تتسلسل الصدورات بعد العقل الكلى المادى الممتلىء بالمثـــل فباتجاه العقل الكلى إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية المنبثة فى الموجودات ، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهيولى والأصول البذرية، فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج فى العقل الكلى . والنفس الكلية أيضاً حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتلك الموجودات التى هى أدنى منها . وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحيـــاة، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام ، وحركت حركة دائرية كل ذلك بواسطة النفس . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهى التى تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله ، وكذلك الشمس والكواكب، وإذا كان فينا نحن عنصر إلهى فهو بسبب هذه النفس ، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هى إلى أجزاء ، أما إختلاف هـذه النفوس فى الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأى أفلاطون وسيقوله ابن سينا فيما بعد .

يبقى أن نبحث عن أصل الشر فى العالم ، ما دمنا قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول ، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأ مساوياً للخير كما هو الحال عند المانوية وعند اتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم ؟ - إن أفلوطين يرفض ذلك ولو أنه جعل للشر وجوداً ذاتياً ولكنه قال أنه مطابق للمادة إذ أن المادة شر بل هى الشر بالذات ، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى فى المادة شراً .

ولما كان أفلوطين يعتقد - مثل أفلاطون - أن المحسوسات وهم زائل وأن

المادة لا وجود لها فى الحقيقة بل على سبيل المجاز ، فإن القول بهذا الرأى فيه ابطال لوجود الشر بالذات فى العالم . فالشر إذن رغم أنه مطابق للمادة إلا أنه فى الحقيقة يعتبر لا وجوداً إذا ما تعمقنا فى أصول المذهب .

وعلى الجملة فإن مذهباً صوفياً كمذهب أفلوطين يقوم أساساً على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى لابد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تتعطل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة فى تجربتها الروحية .

نهاية الفلسفة الهللينستية

الدين والفلسفة :

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية المحدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية .

ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب أبعادها الفلسفية النظرية وتتميز هذه النظرة بخاصيتين :

١ — الاعتقاد بألوهية عالم السماء وقدم العالم والاعتقاد بالأصل الإلهى للنفس ورجوعها إلى العالم الإلهى .

٢ — الاعتقاد فى السحر والتعاويذ ، وبالقوة الخارقة للطبيعة التى تنسب للشعائر والطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فعل سحرى . وقد ظهرت فى العالم الهللينستى ـ فى هذه الفترة ـ طائفة من أصحاب الطلاسم والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التى تمكنهم من توجيه التأثير الإلهى متى يريدون وأين يريدون . ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس فى خوف دائم وشعور بعدم الامن فى مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين ، الأمر الذى دفع بالأباطرة إلى اصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين. بل لقد حاول بعض الأباطرة مثل أورليان ٢٧٠ م وجوليان ٣٦٢م [١] إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الامبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الدينى بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين .

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للنزعة العقلية اليونانية ، صبت جميعا

---

(١) اعتنق دين عبادة الشمس .

فى تساعيات أفلوطين الذى ارتضى وجود الخصائص السحرية فى العالم المحسوس فحسب . فنجد فى المذهب إذن صورة لهذه الاتجاهات اللاعقلية جنبا الى جنب مع النظر العقلى الخالص ، وهكذا كان الطابع الذى تميزت به المدرسة فى كتابات المتأخرين من أتباعها ابتداء من فورفوريوس إلى يوحنا الدمشقى مارة بيامبليخوس وأبروقلس ودامسكيوس .

° ° °

المدرسة الأفلاطونية المحدثة

فى عهدها الأخير

فورفوريوس Prophyry ٢٣٣ — ٣٠٥ م .

منذ أن تعرف فورفوريوس على أفلوطين فى روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلوطين ، ومن أهم مؤلفاته كتاب عن « المدخل للمعقولات » وهو يعطينا فكرة عامة عن التاسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم المعقول، وله كتاب « فى الامتناع عن أكل اللحم » يظهر فيه ميله إلى الزهد الفيثاغورى، ومن رسائله : رسالة إلى مارسيلا الأرملة التى أحبها وتزوجها، ثم رسالة عن « الفلسفة القائمة على الإلهام الإلهى » ورسالة « الصور » التى يغلب عليها الطابع الرواقى ، وله رسالة «ضد المسيحيين »هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا ايزوب مقتطفات منها وهو يرى فيها أن الدين المسيحى لم يأت بجديد غير ما جاء به أسكليبيوس [1]. Asclépios

وبالإضافة إلى هذا ، وضع فورفوريوس « تاريخا للفلسفة حتى أفلاطون »

---

(١) وهو ابن أبوللون اله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفى المرضى ويحيى الموتى كما جاء فى الأساطير اليونانية .

وكتاب إيساغوجى « المدخل إلى مقولات أرسطو » والمدخل فى علم الفلك ، وحياة فيثاغورس .

وقد انتقد فورفوريوس ، الأفلاطونى المحدث أتيكوس (آخر القرن الثانى الميلادى) لقوله بأن المادة عند أفلوطين ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول، ورد عليه قائلا إن المادة وهى الأقنوم الرابع أو الأخير مشتقة أيضا من المبدأ الأول .

وعلى الجملة فقد كان فورفوريوس مؤرخا للفلسفة وشارحاً لنصوصها ومدافعاً عن مبادئها فى حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعدة آنذاك .

أولا : المدرسة السورية وفروعها فى برغامه . (١)

يامبليخوس :

ولد يامبليخوس فى خلقية ، وكان يمارس التعليم فى عهد دقلديانوس ، وقسطنطين ، وكان أتباعه يسمونه « بالإلهى » فهو القائل : « لاتشك فى أى معجزة إلهية أو فى أى اعتقاد دينى » وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الإستنجاد بالآلهة لمساعدتنا فى التغلب على ضغط حاجاتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضى وكوارثه . وقد كان يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطها بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث السحرى للعالم القديم ويسمى هذا الخليط اللاهوتى علماً ، مع أنه أقرب إلى اللاهوت منه إلى الفلسفة . فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد بالله ، والوحى الإلهى هو الذى يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام ، لهذا

(١) The Syrian and Pergamenian School .

فلاسفه المدرسة السورية يامبليخوس: Iamplichus تيودوروس الأسينى Theodorus of Asina ديكسيبوس Dexippus سوباتر Sopater أيديوسيوس . Aedesius

فلاسفة مدرسة برغامة : أيديسيوس الكابادوس Aedesius of Cappadocia

أيزوبيوس Eusepius — ماكسيموس Maximus — كريسانتيوس Chrysantius

ليبونيوس Liponius — يونابيوس السرديسى Eunapius of Sardes

كان الكهنة أعلى مرتبة من الفلاسفة ، ذلك لأنهم هم حاملو الوحى الإلهى وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأولى مستخدما أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلائقه الدنية .

ويامبليخوس ـ مثله فى ذلك مثل أتباع المدرسة جميعا ـ يقول بقدم العالم ويدافع عنه فى مواجهة فكرة الخلق فى الزمان ، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الانسان لايحرره من أسرها سوى تدخل « وسيط » بين مافوق الانسان وما تحته. ولايستغنى الانسان عن الوسائط ـ والمادية منها بصفة خاصة ـ مادام مرتبطا بالجسد وبالمحسوس ، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ماهو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية .

وعلى الرغم من إيمانه بتراث الشرق وأساطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثنى القديم على وجه العموم ، وكان يوصى تلامذته فى الفلسفة بأن يقرأوا أولا عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من ألسبياس وتعد بمثابة المرشد الروحى للمبتدىء فى الفلسفة .

على أننا نلمس فى مذهبه تأثيراً واضحا لنحلة القبالة (١) اليهودية ولاسيا فيما ذهب اليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق البعض الآخر فى سلم الفيض ابتداء من الواحد . وهذا هو الترتيب الذى استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة ، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم ، بل لقد حلت محلها تماماً ، إذ بينما نجد فى الأقانيم اتجاها إلى التكثر والتبعثر أو التشتت : من

---

(١) القبالة عقيدة يهودية قديمة تنطوى على نظرات فى الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالإتجاه الأفلاطونى. ونجد تعاليمها فى كتابين هما : كتاب التكوين وكتاب الأنوار.

راجع Munk, Système de la Kappale, Paris 1842.

Ad. Franck, La Kappale ou la philosophie religieuse des Hépreux, Paris 1843.

H. Serouya, La Kappale (Grasset, Paris).

الواحد إلى العقل ثم إلى النفس ، نلس فى ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر فى غير انقسام .

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادىء : مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة ، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثانى وأخيراً مبدأ الرجعة conversion وهو الثلاثى . وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلى نزولا إلى المادة .

غير أن جميع المراتب الثلاثية التى تلى الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة . ثم مايسمح بصدور الكثرة عنها وأخيرا تحصل على مايسمح بالعودة إلى العالم المعقول . ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون فى ثلاث مستويات : آلهة المعقولية الخالصة ثم آلهة مافوق العالم ثم الآلهة الحالين فى العالم (١) .

وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتنعقد الصلة بيننا وبينهم ، وهم يشكلون مانسميه نحن بالقدرة الإلهية . أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعال لايمكن أن نعرفه ، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله - الإنسان عند المسيحيين. فكأن التصورين : الأفلوطينى والمسيحى للإله كانا على طرفى نقيض؛ ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المريد فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله ، لهذا فقد كان لزاما على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائط روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لاتشارك أصلا فى الوحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد .

---

(١) وهؤلاء هم مثل أفلاطون ، وأعداد فيثاغورس والصور الجوهرية عند أرسطو .

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماما « الواحـد » الأفلوطينى ، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من « الواحد » : واحد أولى وهو فوق جميع المبادىء ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه . أما « الواحد » الآخر فإنه ينطبق على الواحد والخير عند أفلوطين ، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند يامبليخوس ـ وهو العقل nous أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين ـ إلى قسمين : عالم معقول Intelligidle وعالم عقول Intellectual ولكل من العالمين ثلاث ثلاثيات .

وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضا .

وفى هذه المرتبة نجد نفوس الملائكة والجن والأبطال، على ما سيفصله أبروقلس.

وأخيرا نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التى سيطرت تماما على أخريات العصر الهللينتى فدافع عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية الأعداد .

تيودوروس الأسينى :

استمع تيودورس إلى فورفوريوس ويبدو أنه قد تتلمذ أيضا على أبروقلس وقد شرح الترتيب الوجودى الثلاثى عند أبروقلس ويامبليخوس والذى يقابل على المستوى الأعلى : الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلى وعالم العقـول والصانع الأفلاطونى .

ونجد بعد ذلك عدداً من تلاميذ يامبليخوس منهم أو **ديسيوس وسوباتر** وقد خلف الأول أستاذه يامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان ذا مقام كبير فى بلاط الأمبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد .

وآخر اتباع المدرسة الفيلسوف دكسيوس الذى شرح « المقولات » معتمدا على فورفوريوس ويامبليخوس .

مدرسة برغامة : Pergamum

وقد ظهر فى برغامة فرع للمدرسة السورية أسسه إيديسيوس الكابادوسى

وانتسب اليه عدد من مثقفى الامبراطور جوليان (٣٣٢ - ٣٦٣م) وهم : إيزوبيوس ، وما كسيموس وكريسانتيوس .

وكذلك كان الخطيب **ليبونيوس** — وهو من مثقفى الامبراطور أيضا — من أشد المعجبين بيامبليخوس ، وبالمدرسة الكلبية وقد هاجم المسيحية بعنف ، وله كتاب « ضد المسيحيين » .

وأخيرا نجد **يونابيوس الساوديسى** وهو آخر فيلسوف فى الفرع البرغامى ، وكان مهتما بوضع تاريخ للفلاسفة وبصفة خاصة للحركة السفسطائية مع استمراره فى التفلسف على طريقة المدرسة .

ثانيا : مدرسة أثينا : (١)

ثامسطيوس — بلوتارك — ســـوريانوس — أبروقلس — مارينوس — دمسكيوس — سمبليقيوس .

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثة قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة فى المدرسة السورية على يد يامبليخوس وخلفائه ، ولكن المدرسة فى أثينا حاولت أن تلتزم — إلى حد ما — بالروح اليونانية الأصيلة لا سيما بعـــد عودة المدارس الفلسفية إلى دراسة كتب أرسـطو فى القرن الرابع الميـلادى ، وبذلك أصبحت أثينا مركزا للدراسات الأرسطية ، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر فى نمو الروح

---

(١) Thamestius — Plutarch son of Nestorius وهو المعروف عند العرب باسم فلوطرخس صاحب كتاب «الآراء الطبيعية» وقد نشرت ترجمته العربية مؤخراً — Syrianus وقد ورد اسمه فى عبارة مقتضبة فى حكمة الاشراق للسهروردى الإشراق حيث يقول : « يمتنع الرد على الرمز كما قال سوريانوس » — Proclus — Marenus — Damascius وهو المعروف عند الإسلاميين باسم يوحنا الدمشق — Simplicius .

العلمية فى مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التى التاثت بها الفلسفة على يد يامبليخوس .

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الرابع الشارح والفيلسوف **ثامسطيوس** . وقد شرح كتب أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة (١) .

وفى هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادى) وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذى سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد (٢) .

وفى بداية القرن الخامس الميلادى نجد **بلوتارك** (فلوطرخس) - وهو ابن نسطوريوس وقد توفى عام ٤٣١ أو ٤٣٢م - يصبح رئيسا للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أى العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده نسطوريوس ذائع الشهرة فى هذا المجال .

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلما بارعا وشارحا متمكنا لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها فى النفسيات الأفلاطونية فلم تكن ثمت فواصل ظاهرة عند الهلينستين عموما بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينها ظاهرا وقائماً بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون .

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله **سوريانوس** المتوفى عام ٤٣٠ م

(١) وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له فى كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو » .

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند يامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين .

وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطونى الكبير مع أنه شرح أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيثاغورية الجديدة والإلهيات الكلدانيين .

وعلى العموم فقد كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين .

ابروقلس (٤١٠ – ٤٨٥م) : وتولى أبروقلس البيزنطى زعامة المدرسة بعد سوريانوس ، وكان تلميذا لبلوتارك وقد ولد عام ٤١٠ م فى القسطنطينية ونشأ فى ليقية ثم ارتحل إلى أثينا فى سن العشرين ومات عام ٤٨٥ م .

وقد كان تكوينه العقلى يستند إلى مصدرين : النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين – ثم التيارات الدينية وهى ترجع إلى يامبليخوس .

وعلى الرغم من اتجاه ابروقلس إلى النظر الفلسفى الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه ، إلا أنه كان منساقا مع تيارات الزهد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقوماخوس الفيثاغورى الجديد ، وأنه يعد نفسه وعاء مستقبلا للوحى الإلهى . وعرف عنه تحمسه الشديد فى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها ، وتقديسها للأشعار الأورفية وإلهامات الكلدانيين وما شابه ذلك . ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجمعت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التى انتهى اليها العقل اليونانى فى العصر الهلينستى والتى ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر .

مذهب ابروقلس : إن أساس المذهب عند أبروقلس هى ثلاثيات يامبليخوس الوجودية بحيث أنه يتعذر – فى كثير من المواضع – التمييز بين موقف كل منهما فنرى أبروقلس يخضع مذهبه لدورة ثلاثية كتلك التى أشار اليها يامبليخوس وهى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة . فكل ما هو موجود إنما يصدر عن موجد لايلبث أن يعود اليه :

١ — ففي قمة الوجود نجد الواحد The One وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجودا أو لا وجود.

٢ — أما العقل Nous الأقنوم الثاني عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاثة مراتب :

أ — مرتبة المعقول intelligible ونجد بها الموجود اللامتناهي ثم الغاية أو الصورة ووحدتهما في المتناهي.

ب — مرتبة المعقول الحاصل على الفكر Intellectual-Intelligible ونجد بها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة.

جـ — وأخيرا مرتبة ما هو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر في حركته أي الإدراك الحسي ووحدتهما أي الفكر المتأمل.

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الأولى الفائقة للطبيعـــة : فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوبته التي لا تنضب أي عن حياته.

والثالثة تكشف عن كماله اللامتناهي أي عن تأمله.

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات أما ثلاثية الفكر فإنها تنقسم إلى سبع ثلاثيات - وينتهي أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية .

٣ — وكذلك النفس وهي الاقنوم الثالث عند أفلوطين ، نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب : مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية . والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوي تحتها ثلاث مراتب للنفوس : مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة - مرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم وهي : آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصريات .

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى : آلهة هى ملائكة وآلهة هى جن ثم آلهة أبطال . وأخيرا نجد مرتبة النفوس الثالثة وهى النفوس الإنسانية التى تحل فى الأجسام مؤقتاً . والنفس بصفة عامة ذات طبيعة أثيرية نورانية .

٤ — وأما المادة وهى الأقنوم الرابع عند أفلوطين والذى جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من اللامحدود الذى يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط . وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون فى محاورة فيليبوس حيث نجد « الخليط » إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد .

والمادة ليست شرا عنده كما يرى أفلوطين، كما أنها ليست خيراً أيضا بل هى محايدة .

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين فى مجمل آرائه الطبيعية ويقول بقدم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم فى الزمان موجها نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلا : ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم ؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخى اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالا من عدم خلقه ؟ وهو قبل خلقه للعالم : إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه ؟ والقول الأول ظاهر البطلان . أما الثانى فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذى خلقه فيه بالفعل ؟ .

هذا هو تخطيط الوجود العقلى والمادى عند أبروقلس يبدأ من مطلق فى ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسمى من الوجود ومن الفكر — وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة — والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات — هى وحدها التى تكشف لمريديها عن جوانبه .

فالعلم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ماهو فائق للطبيعة والوصول إليه .

إذ أن غاية النفس هى الاتحاد بالله ، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراق الإلهى ، ونحن نبلغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلى ، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية فى مدرسة أثينا كما فى المدرسة السورية على السواء ، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية فى مدرسة أثينا بصفة خاصة .

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت طابعها النهائى على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هى شهادة على اندثار الفكر اليونانى القديم فى نظراته القائمة على العقل والمنطق ، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التى أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير .

ولم تظهر فى المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكرى ملحوظ ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين فى العالم الهللينستى . فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس ، الرياضى **مارينوس** ثم تلميذه **دمسكيوس** حوالى ٥٢٠ م الذى وضع كتاب « المبادىء » وكتابا عن حياة إزيدور (٢٢١/٢٢٧ م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به .

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيات الوجود وقال بأن العالم الحسى ليس مطابقا تماما للعالم المعقول بل هو جزء صغير جداً مقتطع من عالم المثل ، ويرى بأن الصدور والرجعة لا يكونان إلا للمعقولات فقط . وفى قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به . ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكثر وتمر بالكثرة المندمجة فى وحدة ، وأما المرتبة الثالثة فهى مرتبة الكثرة والوحدة معا .

وجاء بعد دمسكيوس تلميذه **سمبليقيوس** الذى تتلمذ أيضا على أمونيوس بن هرمياس السكندرى ، وله شروح على أرسطو لا تخرج عن الطابع الأفلاطونى المحدث .

اغلاق مدارس الفلسفة ؟

وبعد أن انتشرت المسيحية وحققت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على تعاليم الوثنية أصدر الامبراطور جوستنيان قراره باغلاق مدارس الفلسفة الوثنية فى الامبراطورية عام ٥٢٩ م ، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور ، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليونانى بعد أن رضخ لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية .

ويقال إن دمسكيوس هاجر إلى فارس مع ست من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قفل راجعا إلى أثينا وهو يحمل شعورا بالألم والاستياء . وبعد منتصف القرن السادس للميلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع اليهـا .

ثالثا : مدرسة الاسكندرية (١)

هيباثيا ـ سينسيوس القورينائى ـ هيروكليز السكندرى ـ اسكلبيودوتوس ـ أمونيوس ـ يوحنا الفيلبيونى ـ نيمسيوس ـ اسطفانوس السكندرى .

على الرغم من أن الإسكندرية ظلت على علاقات وطيدة مع أثينا إلا أنها تميزت عنها بطابع خاص فى نشاطها الثقافى الحضارى . فبينما أوغلت مدرسة أثينا فى التصوف والعلوم الخفية ــ متأثرة فى ذلك بالمدرسة السورية ـ نجد مدرسة الاسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال

---

(١) Hypatia daughter of Theon - Synesius of Cyrene - Hierocles of Alexandria - Asclepiedotus - Ammonius son of Hermias - Olympiodorus - Joannes philoponus - Nemesius - Stephanus of Alexandria -

العقلى فى مجال العلوم ، هذا فضلا عن الشروح والتعليقات التى تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون .

وقد ظهر فى المدرسة علماء مثل هيباثيا إبنة الرياضى تيون وقد أعدمها الشعب فى الإسكندرية فيما بعد عام ٤١٥م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالنواحى العلمية فى المدرسة .

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة ـ رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية ـ إلا أنها لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية فى هدوء بعد زوال آخر معاقل الفكر الفلسفى ، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفى السائد فيما بعد .

ونجد من المتأخرين فى مدرسة الإسكندرية سينيسيوس (١) وهيروكليز (٢) ، واسكليبيودوتس(٣) وأمونيوس(٤) وأليمبيودورس(٥) ويوحنا الفيليبونى (٦)

---

(١) انتخب أسقفاً مسيحياً فى عام ٤١١م وكانت له مراسلات مع هيباثيا فى المسائل العلمية ، وكانت له مؤلفات فلسفية وتتمثل فى شخصه صورة الإلتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة .

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سميه هيروكليز الرواقى وكان هيروكليز السكندرى تلميذاً لبلوتارك زعيم المدرسة الأثينية. وكان يرى أن الكون خلق من عدم. وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطاً من الآراء للاستدلال على صحتها ، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومشائية ورواقية مع إيمان بالقدرة الإلهية وبنقاء المبادىء الأخلاقية، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية .

(٣) كان عالماً طبيعياً ورياضياً عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى، عرف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحرراً تماما من الإعتقاد الصوفى فى المعجزات .

(٤) كان تلميذاً لأبروقلس وعلم فى الإسكندرية ، كمفسر لكتب أفلاطون وأرسطو .

(٥) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة فى الإسكندرية .

(٦) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سمبليقيوس والأفلاطونيين المحدثين جميعاً لقولهم بقدم العالم ، ودافع عن حدوث العالم وخلقه .

ونيمسيوس[1] أسقف عميزا فى فينقيا . وأخيراً نجد اسطفانوس الذى استدعى إلى جامعة القسطنطينية فى عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثة الوثنى وبدأت مسيرتها الجديدة فى القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بوساطة السريان .

° ° °

تعقيب : خاتمة

إنتهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة ، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت فى مسيرتها التاريخية أثنى عشر قرنا منذ أن بزغت لأول مرة عند اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورها فى القرن السادس الميلادى فيما كان يعرف بالعالم الهيللنستى، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية ـ وليدة العقل الإنسانى ـ وثمرة قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجى وبالذات الإنسانية وبذرى الوجود العليا ، وتتبعنا مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وإنتهينا أخيراً إلى مرحلة الذبول والانحطاط . وفى هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليونانى الطريق المؤدى من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنسانى وحده .

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم ، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأبيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاق على أساس معرفته .

---

(١) كان كتابه « حول طبيعة الإنسان » يمثل تياراً غيبياً صوفياً للفلسفة اليونانية بدأه بوزيدونيوس الرواقى .

وعلى أى حال فقد كانت سلطة العقل واستقلاله عاملا جوهرياً فى تطور الفكر الفلسفى عند اليونان وازدهاره .

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن أصطدمت بتيار دينى قادم من الشرق تمثل فى الديانة الأورفية التى تعتمد على وحى إلهى وترفض البرهان العقلى وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله . وكانت الأورفية تمثل أكبر غزو ثقافى شرقى دينى للفكر اليونانى الفلسفى ، ولكن هذا الفكر حاول إمتصاصها وإعطاءها الصبغة اليونانية وذلك بهضمها وإقامتها على أسس عقلية ، وقد تمثل هذا فى مجهودات فيثاغورس وأنبا ذوقليس وأفلاطون . ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غريباً دخيلا على الفكر اليونانى .

وفى خـــلال العصرين الهلينستى والرومانى إزداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكونات كل منهما مع الأخرى فأصبح الشرق هللينيا والعالم الهلينى شرقياً . وقد عبر عن هذا الإتجاه الفيلسوف الرواقى بوزيدونيوس الذى جمع بين الفلسفة والدين فى نطاق الرواقية .

والواقع أن موجات الشك العنيفة هى التى أصابت الفلسفة فى الصميم فى العصر الهلينستى وقطعت عليها طريق التطور الصحيح ، فعلى الرغم من أنها حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفقته من فيثاغورية جديدة وفكر يهودى متأغرق وأفلاطونية محدثة، إلا أن تيار التصوف الدينى ـ وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولا عند الناس ولا سيما فى عصر من عصور الظلام والجمود الفكرى ـ أخذ يكتسح أمامه كل شىء لكى يصب فى الفلسفة ومذاهبها بدون أى عائق يقف أمامه .

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لأنه آخر المذاهب التى حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة ، وذلك على الرغم من أنه يحمل فى طياته طابعاً غير

يونانى بتأثير مرحلة الذبول ، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه : فنى عهد كل من يامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسنى إلى إستخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلى مقبول بعد أن كان الاتجاه السائد عند اليونان يستهدف البحث التجريبى وإحلال النظر العقلى محل الأساطير والأفكار الدينية .

وعلى هذا فقد إستبدل الهللينستيون العقل الفلسنى بإلهامات الوحى وأحوال الجذب ومراسم الدين وطقوسه وإتجاهه إلى المطلق الغيبى الذى لا يدرك بالعقل بل بالشعور . وبذلك ذابت الفلسفة اليونانية فى محيط الدين الواسع الضخم . وقد تم هذا التطور فى مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق ، فنجد الأورفية وقد نقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معارض لطبائعهم ، وكذلك فكرة الخلاص أى خلاص النفس من ربقة الجسد ، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى autarkia أى إعلاء الإرادة الإنسانية وإكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه وتوجيهه نحو الخير فى حرية وعدم إلزام دينى أو خارجى إستناداً إلى التطابق بين الإرادة والمعرفة ـ هذا مع إستمرار الوجود الجسدى ـ فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه وإختزال وجوده . وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأورفية وجرفت فى طريقها فكرة الخلاص الكلبية القائمة على الإستقلال الفردى ـ واتجه هذا التيار الصوفى الشرقى لكى يصب كله فى نظام الرهبنة المسيحية .

وقد أختنى أيضاً إلى غير رجعة التصور اليونانى لدولة المدينة بعد أن قامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتهمت فى إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبتسرة لفكرة الدولة العالمية عند الرواقيين ، تلك الفكرة التى سيكون على المسيحية التبشير بها

فتقيم كنيسة عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة فى دولة واحدة ، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين فى دولة إسلامية واحدة .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفى عند اليونان لم يكتب له السير فى طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليونانى الخالص ، فكأنه لم يستطع الحياة فى تربة غير مهيئة لنموه فلم يلبث أن ضمر وتضاءل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم .

وسنرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به فى تطوره فى العصر الوسيط ثم مدى إستفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان .

نصوص مختارة

(١)

من

تاسوعات أفلوطين

١ ــ التاسوعة الرابعة ــ المقالة السابعة

ــ المقالة الثامنة

٢ ــ التاسوعة الخامسة ــ المقالة الأولى

٣ ــ التاسوعة السادسة ــ المقالة التاسعة [1]

---

١ ــ ترجمة أستاذنا المرحوم يوسف كرم مع إضافة بعض تعديلات ، وتعليقات فى بعض المواضع .

التاسوعة الرابعة

المقالة السابعة

فى خلود النفس

١ — هل كل إنسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهى إلى الفساد والفناء بينما البعض الآخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقيا ؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا .

فلاشك أن الإنسان ليس موجوداً بسيطا، بل له نفس وله أيضا جسم، سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطا بها على نحو آخر . فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

إن الجسم ذاته مركب ، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا ، كما أن الإحساس يراه مفككا متحللا خاضعا لختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله . وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضا ويحيله جسما آخر ويؤدى به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحبة قائمة فى كتلتيهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالفطرة فلن نجدها واحدة بحق إذ أنها تنقسم إلى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة . ثم إن لهذه الأجسام من حيث هى أجسام حجما وهى تنقسم وتتجزأ إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد .

وإذن فان كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين . ومادام الجسم أداة فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معـــلوم فحسب . ولكن أهم ما فى الإنسان أى الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة ، وفى الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس .

٢ — فما طبيعة تلك النفس إذن ؟ إن كانت جسما لكانت قابلة للفساد التام إذ أن كل جسم مركب ، وإن لم تكن جسما بل طبيعة أخرى فلابد أن نبحث

تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولا أن نبحث إلام يتحل هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسما ؟ فما دامت الحياة تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذ الجسم الذى هو نفس لو كان مركبا من جسمين أو أكثر فلا بد : إما أن يكون لكل منهما - أو لكل منهم ان كانوا أكثر من اثنين - حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون لأى منهما حياة . فان كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى اليه الحياة فى ذاته ؟ إن النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وان اتصف أحدها بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة .على أنه ليست هناك أجسام عداهذه (١) أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لايذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام غير حية . ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها . وإن كان لكل منها حياة فليس هناك مايدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الأكثر من ذلك استحالة إن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل .

وقد يقال : أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجا ؟ (والمزيج هو علة الحياة).

فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هى التى تكون لها مرتبة النفس. إذ أنه لولا النفس التى فى الكون لما وجد فى الواقع جسم مركب بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس وما دام ذلك المبدأ العاقل لايأتى إلا من نفس .

٣ — فان قال قائل إن الأمر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس عن تجمع ذرات أو أجزاء لاتتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأى مادام لايمكن

(١) حتى عهد أفلوطين كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لايزال سائداً بل إنه لم يزعزع : إلا بعده بوقت طويل .

أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة - التي تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد - أى تداخل أو تعاطف بينما النفس متعاطفة مع ذاتها . وفضلا عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم (١) .

ولكن قد يقال ان الجسم بسيط وأن هيولاه لاتملك الحياة بذاتها - إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة - وإنما مصدر الحياة هوما فى مرتبة الصورة . ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لايكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسما - إذ لو كانت تداخله هيولى فسنحللها على نفس النحو - أو يقال إن الصورة هى حال من أحوال الهيولى وليست جوهرا وعندئذ ينبغى أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها.

فينبغى إذن أن يوجد شىء يهب الحياة . فان لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشىء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها . إذ أنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الاجسام ذاتها . فطبيعة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفنى الجسم فى الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقين مادام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى ، أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شىء فى مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شىء يضفى عليها صورة . بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطلاقا ، ولو كنا نعهد إلى جسم بضم أجزاء هذا الكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس « souffle » مرتبة النفس بل واسمها لفنى هذا الكون إذ أن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة . فما دامت كل الأجسام منقسمة

---

(١) ينتقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص . مستخدما حجج الرواقيين .

فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدى ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأى نظام يكون فى النفس souffle . الذى يدين إلى النفس بنظامه ؟ وأى عقل فيه وأى فهم ؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع . فبدون النفس لا يكون شىء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه .

٤ — ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقيين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لابد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام ، مادام النفس فى رأيهم عاقلا ونارا عاقلة . ولكن ، ما أعجب قولهم إن خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالأحرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس ؟

فان قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن فى نظرهم ذلك «الحال من أحوال الوجود» الذى طالما قالوا به والذى أهابوا به هنا ، مضطرين الى الإعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فان لم يكن كل نفس نفسا مادام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس فى نظرهم مع ذلك هى النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فانهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئا على الاطلاق . فان لم يكن شيئا على الاطلاق لوجد النفس وحده ولكان «حال الوجود» هذا لفظا فحسب . ويترتب على ذلك أن يقولوا إنه لا شىء يوجد ماخلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ وأن المادة توجد وحدها . ولكن إن كان «ميل» الموجود شيئا آخر غير «حامله» و«مادته» ، وان كان يوجد فى المادة مع كونه هو ذاته لاماديا لأنه

ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .

وفضلا عن ذلك فتبعا للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمرا لا يقل عن ذلك امتناعا . إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو باردا صلبا أو لينا سائلا أو يابسا أسود أو أبيض أى له كل الخصائص التى تنتمى إلى صفات الجسم . فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حارا لسخن فقط وإن كان جسما باردا برد وإن كان خفيفا خفف وإن كان ثقيلا ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض بيض ـ مادامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجـــزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل . ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة .

٥ ـ ومن المعلوم ان كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحد لو كانت النفس جسما ؟ إن من الأفعال المختلفة مايتم باختيار إرادى ومنها مايتم بواسطة مبادىء عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادىء العاقلة ينتمى إلى الأجسام مادامت تلك المبادىء تنطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يضفى عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا .

وفضلا عن ذلك فمن أين تأتى الجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حد معين ؟ ان له القدرة على النمو لا على الإنماء الا اذا قلنا بواسطة النفس التى تستخدم جزءا من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو . فان كانت النفس جسما وان كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هى ذاتها وواضح ان ذلك يكون باضافة جسم

مشابه لها ان كان يتعين ان تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى . فان كان نفسا فمن أين يأتى وكيف يدخل وكيف يضاف ؟ وان كان غير حى فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى ؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها : إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت نفسهم غريبة عنا تماما .

إنهم يقولون إن النفس جسم غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلا للكل ؛ وعلى ذلك فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفسا مثلما تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها . فلنسأل اولئك الذين يؤكدون ان النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو ايضا نفس كالمجموع ؟ عندئذ لايضيف المقدار شيئا الى ماهيتها مع ان الواجب أن يضيف مادامت كما . ثم أن النفس تكون كلها فى مواضع عديدة بينما ان من المحال على جسم ان يكون كله فى مواضع متعددة أو أن تكون اجزاؤه فى هوية مع الكل .

فان قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسا فعندئذ سيكون قوام النفس اشياء غير حية . وفضلا عن ذلك فان كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين

الأكبر والاصغر لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفسا . ومع ذلك فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار ـ كما فى بقية الحيوانات ـ فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة فان البذرة تنقسم عندئذ الى مواضع عديدة ويكون كل واحد من أجزائها كلا . وهذه الظاهرة تكفى لاقناع اولئك الذين ينكرون ان الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو فى ماهيته على الوجود الكمى وينبغى أن يكون بالضرورة بغير «كم» . فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو لانه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف . فالنفس اذن ليس لها كم .

٦ — ولو كانت النفس جسما لما كان هناك احساس ولا فكر ولا علم ولا فضيلة ولا امانة بوجه عام وذلك يتضح مما يلى :

ينبغى على النفس لكى تحس شيئاً ما أن تكون واحدة وان يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثرات عديدة بواسطة اعضاء كثيرة من اعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الاحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما فى ادراك الوجه مثلا : إذ ليس ما يرى الانف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئا واحدا هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة. فان كان احد التأثرات يأتى عن طريق العين وآخر عن طريق الاذن فلابد من وجود شيء واحد يصل اليه كلاهما معا . إذ كيف كان يمكن القول ان هذين التأثرين الحسيين مختلفان لولم يكونا معا يصلان الى شيء واحد ؟ فينبغى اذن ان يكون هذا الشيء اشبه بمركز وان تنتهى اليه الاحساسات التى تأتى من كل مصدر مثلها كمثل انصاف الاقطار التى تمد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغى أن يكون ما يدرك واحدا بحق . إذ لو كان منقسما ولو كانت الاحساسات تأتى اليه كأنها تأتى الى طرفى خط فانها اما ان تعود الى التجمع فى نقطة واحدة

كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف احساس بأحد الشيئين كما لو كنت أنا احس شيئا وانت تحس شيئا آخر . فان كان الشيء المحس واحدا اى أن كان وجها مثلا فاما أن يتقلص الى وحدة ـ وهذا واضح : اذ أنه يتقلص فى انسان العين ذاته والا فكيف نرى به اكبر الاشياء حجما ؟ وبالاحرى فهو حين يدخل فى المبدأ المدبر يعدو فكرة لاتنقسم ـ وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو انه انكان له حجم فانه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من اجزائه جزءا مختلفا من الموضوع ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره .

واذن فهذا المبدا بأكله ليس الا واحدا . فعلى اى نحو ينقسم ان كان قابلا للانقسام ؟ انه لو انقسم لما امكن ان ينطبق الجزء منه الا على جزء مساو له من الشيء مادام ليس مساويا فى الابعاد لكل الاشياء المحسوسة . فبأى النسب يتم التقسيم ؟ أينقسم الى اجزاء تعادل فى مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الاجزاء الخاصة التى ينقسم اليها كل جزء من النفس بدورها ام ان اجزاء الاجزاء لاتحس ؟ ان هذا محال : فلو كان اى جزء من النفس يحس مادام الجسم قابلا بطبيعته للانقسام الى مالانهاية لترتب على ذلك ان يناظر كل محسوس عدد لامتناه من الاحساسات هى بمثابة عدد لامتناه من الصور للشيء الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان مايحس جسما لما تم الاحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الاختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الاجسام السائلة كما قد يتبادر الى الأذهان لطمست العلامة وكانها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة فاما ان يكون من المحال ان تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية ـ وإذن فلن تكون هناك احساسات اخرى ـ او أنه إن اتت علامات

اخرى لاختفت الاولى فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن مادام فى وسع المرء أن يتذكر ومادام من الممكن ان تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلا فى سبيل ذلك فمن المحال ان تكون النفس جسما .

٧ — وفى وسعنا ان نصل الى نفس النتيجة من بحث «الاحساس بالألم» فعندما يقال ان شخصا يحس الما فى أصبعه فان الألم يكون فى الأصبع حقا ولكن من الواضح أن الاحساس بالالم يتم باعترافهم هم ذاتهم فى المبدا المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفا فان المبدأ يشعر بذلك وتتاثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك اذن ؟ انهم يقولون انه يحدث بالانتقال التدريجى: اى ان الجزء من النفس الذى فى الاصبع يكون هو أول مايتأثر ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه وهذا ينقله الى اخر حتى يصل الى المبدأ . فان كان لدى الجزء الاول احساس بالالم وان كان الالم يمتد بالانتقال فلابد ان يكون هناك احساس جديد للجزء الثانى وآخر للثالث اى كثرة غير محدودة من الاحساسات لمؤثر واحد يبعث الالم ويكون المبدا هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات مضافة اليها احساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس احساس الأصبع بالألم بل إن الإحساس المجاور للاصبع يشعر بالالم فى القدم والثالث يشعر بالالم فى الجزء الاعلى وهكذا تكون هناك آلام عديدة ولا يشعر المبدا بالالم الذى فى الاصبع بل بالالم المجاور له ويدع جانبا بقية الآلام ولا يعلم ان الاصبع يتألم . فان كان من المحال - تبعا لذلك - أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية فى الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر - إذ أن لكل حجم اجزاء متميزة - فعلينا أن نسلم بان الموجود الذى يحس من شانه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لاتقوم الا فى موجود مختلف عن الجسم .

٨ ـ ثم أن التفكير لايكون ممكنا لوكانت النفس جسما ايا ماكان هـذا الجسم وذلك للاسباب الآتية :

انكان قوام الاحساس هواستخدام النفس للجسم من اجل ادراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هوالادراك بواسطة الجسم والا لكان هوهو الاحساس. فان كان التفكير هو الادراك بدون الجسم فينبغى بالاحرى الا يكون الموجود الذى يفكر جسما : اذ ان الاحساس يكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات . فان لم يسلموا بذلك فهناك على الاقل افكار تتعلق بامور معينة هى امور عقلية وادراكات لموجودات غير ممتدة . فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف ـ وهو قابل للانقسام ـ يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لاشك ان ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الامر كذلك فان مايفكر فيه لن يكون جسما إذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسبه نقطة واحدة منه .فان اعترفوا كماهو الواقع بان الافكار الاولى تتعلق باقل الموجودات نصيبا من الاجسام فلا بد فى كل الاحوال ان يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم أو ان يغدو كذلك .

فهل يردون بان الافكار تتعلق بصور توجد فى المادة ؟ ان هذه الافكار على الاقل تنشا متجردة عن الاجسام والعقل هـو الذى يقوم بالتجريد إذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك الا تكون جسما . ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين واننا نفكر فيهما معا . وإذن فان كانا ياتيان الى النفس فهى أنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها .

ولو كانت النفس جسما فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو

الشجاعة أوغيرها ؟ فى هذه الحالة إما أن نقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بانها عدم تاثر النفس، والاعتدال بانه مزيجه المناسب، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقه أو جميلة . ولا جدال فى أن النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة - ولكن ماشأن هذا النفس والاعتدال ؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الاحساسات الملائمة، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخنا أو راغبا فى بارد معقول أو مقتربا من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . واذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعا للمرتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هى مبادىء الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم ان الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من خالقها ومن أين تاتى ؟ ان الخالق فى هذه الحالة يظل موجودا . فلا بد اذن أن تكون هناك اشياء أزلية ثابتة مثلها كمثل تصورات الهندسة . ولكن ان كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الازلية الدائمة فهى ليست جسما . فينبغى اذن أن يكون الموجود الذى تكون فيه مماثلا لها أى لايجب أن يكون هذا الموجود جسما اذ أن طبيعة الجسم لاتدوم بل هى باسرها زائله .

٨ — (١) فاذا ماتامل هؤلاء (الخصوم) افعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها فى عداد الموجودات الفعالة، فانهم بذلك يجهلون اولا أن الاجسام تنفعل كل ذلك بفضل قوى لاجسمية فيها ويجهلون بعد ذلك مانقول به من ان النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والاحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكونى الحكيم الخير، وكل هذه تقتضى جوهرا غير جوهر الاجسام . وعلى ذلك فعندما

يحيل البعض قوى الاجسام الى حقائق لاجسمية فانهم بذلك لايتركون للجسم أية قدرة .

اما ان كل الاجسام تستمد مالديها من قدرة من قوى لاجسمية فهاكم الادلة على ذلك :

انهم ليسلمون بان الكم غير الكيف وبان لكل جسم كما ولكن ليس صحيحا ان لكل جسم ـ كالمادة مثلا ـ كيفا . ويترتب على ذلك أن يعترفوا بانه مادام الكم مختلفا عن الكيف فان الكيف مختلف عن الجسم : إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم مادام لكل جسم كم ؟ على اننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحدا فى كل الأجزاء . فمثلا ان كانت حلاوة العسل لاتقل فى كل جزء عنها فى الكل فينبغى الا تكون الحلاوة جسما . وكذلك الحال فى بقية الكيفيات . ثم انه لو كانت القوى اجساما لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة والا يكون للقوى الضعيفة الا كتل صغيرة . على اننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر الكتل اكبر القوى فى كثير من الأحيان فلابد عندئذ ان ننسب فعلها الى شىء غير الامتداد أى إلى غير الممتد . فان كانت المادة هى هى فى كل مكان مادامت جسما وإن كانت تكون اجساما متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها فكيف لايكون واضحا أن هذه الكيفيات المستفادة مبادىء عاقلة ومبادىء لاجسمية ؟ ولا جدوى من قولهم ان الحى يهلك إذا مافارقه النفس أو الدم . فهذان حقا شيئان تستحيل بدونهما الحياة غير أن هناك اشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن احدا منها لايكون النفس[1]. ولا جدال فى أن النفس والدم لايستطيعان التغلغل فى كل الأشياء كما تفعل النفس.

---

(١) فالكبد والمعدة — كما يقول فى موضع آخر — تستحيل بدونها الحياة ولكن ليس معنى ذلك أن النفس فى الكبد أو المعدة .

٨ - (٢) ولو كانت النفس جسما يتخلل كل شيء لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال فى سائر الأجسام . غير أن الأجسام إذا إختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - وإذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقد وجودها ذاته مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولوكانت النفس جسما مختلطا بالجسم تبعا لما يسمى بالخليط التام - وهوالخليط الذى فيه يوجد أحد الاجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائما حجما متساويا ويشغلان الحجم كله ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف اليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخلله . وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لوكان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى أدق أجزائه . على أن هذا الخليط مستحيل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها . وأيا ما كان الأمر، فإن الجسم بأسره هوالذى يتغلغل فى الآخر بأسره . فان كان كل من الأجسام فى موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال. إذ لو كان هناك إنقسام إلى ما لا نهاية — ما دام أى جسم مهما صغر قابلا للانقسام — لوجدت اللانهائية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً . فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسما آخر تخللا تاما ولكن النفس تتخلل كل موضع فهى اذن لا جسمية .

٨ - (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو فى أول الأمر طبيعة، يغدو نفسا حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله ألطف مما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد - فهم يقولون إذن بأن هناك أولا طبيعة تغدو نفسا بتضافر الظرف الخارجية .

ويترتب على ذلك أن يضعوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه « الإستعداد » . وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس . ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية . ولو كان الله كما يقولون لا حقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفاداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل . إذ ما الذى ينقله الى الفعل ان لم يكن يوجد خارجه أولا موجود آخر ؟ وان كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل - وهو محال - فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل .

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل ، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذى له طبيعة متميزة عن الجسم والذى هو بالفعل على الدوام . وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة. والنفس ليست نفسا ولا مايشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨ - (٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة . فهل هى مع إختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالإنسجام ؟ إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالإنسجام فى أوتار الآلة - مع بعض الإختلاف فى المعنى . فعندما تشد أوتار آلة يضاف شىء معين إلى الأوتار هى تلك الخاصية المسماة بالإنسجام. ولقد ذكرت من قبل حجج عديدة ضد هذا الرأى(١) لبيان إستحالته .

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه فى تفنيد مادية النفس . ومن أهمها كتاب الإسكندر الأفروديسى فى النفس وهذا واضح تماما فى هذا المقال الذى كان أول ما كتبه أفلوطين .

فقيل إن النفس توجد أولا ومن بعدها الإنسجام وهى تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تقمعه . فلو كانت إنسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الإنسجام ليس جوهراً . فان كان الخليط الذى يتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك هى الصحة . ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الإنسجام كما هو الحال فى الآلات ، إذ يدخل الموسيقار الانسجام على الأوتار لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الإنسجام تبعاً لها . فى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا. فهنا يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هى التى تستمد وجودها من نظام تلقائى . غير أن هذا ليس ممكناً لا فى الموجودات الجزئية ولا فى النفس وإذن فالنفس ليست إنسجاماً .

٨ — (٥) فلنبحث الآن بأى معنى يطلق على النفس إسم « كمال ἐντελέχεια » فأصحاب هذا الرأى يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التى هى الجسم الحى . فهى ليست صورة أى نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم بل « جسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة [1]» فاذا شبهناها بالحد الذى تقارن به فهى بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز . فهى إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فاذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس — وعندئذ ينبغى ألا يكون لإعتكاف النفس فى النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالموجود الذى هو كماله بل لا يعود للنوم ذاته فى الحق وجود .

ولو كانت النفس كمالا لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات : فهى إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثراً واحداً . وربما كانت

(١) يورد أفلوطين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس .

الإحساسات وحدها هى التى تظل ممكنة أما الأفكار فمستحيلة . لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يجعلونه خالداً . فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالا بمعنى آخر إن كان لابد من إستخدام هذا التعبير بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا إحتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها فانما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها على هـذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كمالا لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى شراب بل فى أمور غير الأمور الجسمية لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالا لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغاذية التى قد نشك فى إنها كمال غير منفصل بهذا المعنى . ولـكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك . فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذر ، والنبات إنما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا . فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد فهى إذن ليست فى الكل كمالا لا ينفصل . ثم أن للنبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد . فاذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا إلى نبات كامل فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف - وهى كمال الجسم منقسم - تغدو هى ذاتها منقسمة ؟ وفضلا عن ذلك فان النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر . فكيف إذن تصبح نفس الاول نفساً للثانى لو كانت كمالا لجسم واحد ؟ إن هذا الإعتراض ناشىء كما هو واضح عن إستحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى . فقوام وجود النفس إذن ليس فى كونها صورة لجسم وإنما هى جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً فى جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس .

فاذا تكون ماهية النفس إذن ؟ اذا لم تكن النفس جسما ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم بل فعلا وخلقا وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وان كانت جوهرا خارج الجسم فما هي إذن ؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهرا بحق ـ اذ أن كل موجود جسمي انما هو صيرورة وليس جوهرا . فهو يكون ويفسد وهو لايوجد مطلقا وجودا حقيقيا وهو لايحفظ ذاته الا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه .

٩ — ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهي الوجود الحق الذي لايكون ولا يفسد . ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك . فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام وهي تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة وهي التي تمد بقية الأشياء بالحركه . وإذ تهب الحياة للجسم الحي فانما تستمدها من ذاتها ولا تفقدها أبدا مادامت تستمدها من ذاتها . إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا الى مالا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغي أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لايطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد . إذ من أي شيء يكون وإلام يفسد ؟ وان كان ينبغي أن يتخذ في حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله في ذلك كمثل الابيض الذي هو في ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الابيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لايملك سوى صفة البياض . غير ان ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودا دائما . وهذا

الموجود الأولى الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغى أن يكون حيا ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجودا وحده ومن ذاته . فإن اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود الى طبيعته الخاصة .

١٠ — والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها : ودليل ذلك ماثبت من أنها ليست جسما . وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس . على أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك .

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهى الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلينا أن نبحث فيما بعد ـ قياسا على نفسنا ـ فى طبيعة ذلك الموجود . فلنتأمل إذن نفسا غير تلك التى تجذب اليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتتلقى بقية الانفعالات لوجودها فى الجسم ـ لنتأمل نفسا برئت من كل ذلك رفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها . فواضح فى هـــذه الحالة إن الشرور تضاف إلى النفس وتأتى من مصدر آخر وإنها إن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها . فان كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التى قلنا أنها تنتمى إلى الموجود الإلهى الأزلى ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمورا إلهية فلا يمكن أن يكونا فى شيء خسيس فإن بل لابد أن يكون ذلك الموجود الهيا مادام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه فى الماهية معها .

وإذن فمن يكن منا كذلك فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليا ان كان له كل ما فى الجسم على أدنى نحو ممكن . ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن

نفوسهم خالدة تماما . ولكنا اذ نرى النفس فى أغلب الأحيان وعند معظم الناس مليئة بالأدران فان المرء لايعتقد بأنها شىء الهى خالد .

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعة الشىء بأن ننظر اليه فى حالته المجردة اذ أن كل اضافه الى شىء انما هى عقبة فى طريق معرفة ذلك الشىء . فلتبحثه اذن بأن تنزع منه ماليس فى ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك مايلطخها . ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عند ما ترى نفسك فى عالم عقلى، خالص سترى عقلا لاينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأزلى بما هو أزلى فيه، ويرى كل شىء فى المعقول مادام هو ذاته قد غدا عالما معقولا منيرا تضيئه الحقيقة الصادرة عن « الخير » الذى ينشر فى كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم إنى لكم إله خالد » (١) وذلك حين ترق الى الموجود الإلهى وتثبت ناظريك على مافيك من تشابه معه .

فان كانت التصفية توصلنا الى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس . اذ أن النفس لاترى الإعتدال والعداله حين تنظر إلى الخارج بل تراهما فيها وفى تفكيرها فى ذاتها وفى حالتها الأولى . وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ تصقلها هى (٢) . فهى أشبه بذهب له نفس ثم نفض عنه كل مايتعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء ويعتقد بأنه ليس فى حاجة الى جمال مستمد ففيه القوة الكافية ان ترك لذاته .

١١ — وأى انسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الموجود خالد ؟ إنه يستمد

---

(١) هذا بيت لأنباذوقليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بالوهتيهال بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل مافى هذا العالم .

(٢) تأثير أفلاطون فى هذه الآراء واضح لايحتاج الى بيان .

من ذاته حياة لايمكن أن يفقدها ، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهى ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ - لست أعنى بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة الى النار ، بل انها مستفادة ان لم يكن بالنسبة الى النار فعلى الأقل بالنسبة الى المادة التى هى مصدر النار : اذ أن النار أيضا تفسد بواسطه هذه المادة .

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبدا . فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لاتضاف اليها من الخارج . اذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرا فتكون جوهرا يحيا بذاته وعندئذ تكون هى بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة ، أو تكون الحياة بدورها حدا مركبا فنحلله من جديد حتى نصل الى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب .

بل اننا حتى لو قلنا ان الحياة حال من أحوال الوجـــود التى تكتسبها المادة فسنضطر الى للتسليم بأن الموجود الذى تأتى منه هذه الكيفية الى المادة هو ذاته أيا كان - خالدا ، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه . فهناك اذن طبيعة حية فعالة .

١٢ — وفضلا عن ذلك فان قيل : إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب فى كل شىء منذ عهد بعيد . وان قيل ان بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أى أن نفس العالم مثلا خالدة ونفسنا ليست كذلك ، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف : اذ أن كليهما معا مبادىء حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران فى الموجودات التى فى السماء وفيما وراء السماء وعندما يبحثان عما هو فى ماهية الموجودات وعندما يصعدان الى المبدأ الأول وتصورها لكل موجود فى ذاته الذى تستمده بذاتها من الموضوعات التى تتأملها فى ذاتها يأتيها من التذكر . وهذا التصور يجعل لهـــا وجودا سابقا على الجسم ويمكنها - وهى تنعم بمعرفة أزلية - من أن تكون هى ذاتها أزلية .

ان كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبا يتحلل بطبيعته الى العناصر التى يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل فى حالة حياة، فهى اذن لن تفنى . ولن يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزىء وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً كما أثبتنا ؟

ـ فهل يطرأ عليها الفساد بالإستحالة .

ـ ان الاستحالة حين تكون علة للفساد تقضى على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث الا لموجود مركب. فان كان يستحيل اذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأنحاء فهى بالضرورة لا فانية .

١٣ ـــ فما دامت المعقولات مفارقة فكيف تدخل النفس فى جسم ؟

ـ ان كل ماهو عقل فقط لاينفعل فهو منـــذ الأزل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لايحس فيها ميلا ولا شوقا ، ولكن الوجود الذى يضاف اليه الشوق لأنه يأتى من بعد العقل يكون تاليا له بفضل هذه الإضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع مارآه فى العقل وكأنه حامل بهـذا النظام ويشعر بآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق[1] والنفس التى يدفعها هذا المجهود الذى تقوم به فى المعقـــول والتى ترتبط بالنفس الكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التى تتحكم هى فيها وتمارس معها حكمتها على الكون ـ هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءاً بمفردها ، ولكنها مع ورودها الى هذا الجزء الذى تكون فيه لاتنتمى بأسرها الى الجسم، بل تحتفظ بشىء خارج عنه بل ان عقلها لايتأثر بالجسم اما هى ذاتها فتارة تكون فى الجسم وتارة خارجه

(١) فى هذه الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية فى مذهبه وهى رغبة كل مبدأ من المبادىء فى أن يخلق وينظم مايتلوه محاكيا فى ذلك المبدأ الأول. وفى هذا مايدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت ماثلة فى ذهنه منذ البداية وان فى هذا المقال المتقدم حججا أفلوطنية خالصا وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

وهى إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل فى موضعه ويملأ كل شيء جمالا ونظاما بتوسط النفس : فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً فى فعل لاينتهى .

١٤ — وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهى النفوس التى هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية. تتصف هذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة . فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغى أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية مادامت هى ذاتها علة الحيـــاة لسائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا . فكلها صدر عن مصدر واحد مادامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر .

فهل يقال إن النفس الإنسانية تنحل لأنهـا مركبة مادامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التى كانت لها فى الصيرورة ، وان بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا غير أن هذا العنصر الأدنى حين يترك لايفنى بدوره طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه . إذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى .

١٥ — لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهانا . أما الذين يطلبون دليلا ملموسا فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذى يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة نقمة النفوس التى أسيء اليها وتدعوا إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر ـ وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل . وكم من نفس كانت من قبـل فى أناس لاتنكف عن أن تضفى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء . وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن .

المقـــال الثامن

فى هبوط النفس الى الجسم

١ — كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانبا . وإذ اغيب عن كل ماعداى ارى فى اعماق ذاتى جمالا بلغ اقصى حدود البهاء . وعندئذ اكون على يقين من اننى انتمى الى مجال ارفع ، فيكون فعلى هو اعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل الى هذا الفعل اثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنى بعد مقامى هذا مع الموجود الالهى حين اعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى وكيف امكن أن ترد النفس الى الاجسام مادامت طبيعتها كما بدت لى وان كانت فى جسم (١) .

ولقد قال هيرقليطس الذى دعانا الى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الاضداد فتحدث عن « طريق الى اعلى والى اسفل » وقال : إن « الشيء مع تغيره يظل فى سكون » و « أن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل (٢) » . تلك هى المجازات التى يستخدمها ولكنه أغفل توضيح اقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بانفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته فى بحثه .

وقال انباذوقليس إن الهبوط إلى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة وأنه هو

---

(١) هـذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها اسلوب افلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية . وفيه يرجع العنصر الالهى الى الطبيعة الذاتية للانسان فيكتشف الانسان سمو الاصل الذى اتت منه نفسه بالتأمل الباطن . وخلال ذلك لاتثار مشكلة هبوط النفس التى لاتبدأ تطرأ على الذهن الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود الى التفكير الواعى فى هذا العالم .

(٢) الارجح أن هيراقليطس يرمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة .

ذاته بعد أن كان نائيا الى جوار الالهة قد اتى الى هذا العالم منقاداً لخافة الصراع - فلم يكشف لنا فى هذا الصدد اكثر مما كشف فيثاغورث . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيرا اسطوريا ولكن الاسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحا .

ويبقى أمامنا افلاطون الالهى الذى قال عن النفس امورا جميلة عديدة وتحدث فى مواضع كثيرة من ابحاثه عن ورودها الى هذا العالم ولذا نامل أن نستخلص منها شيئا واضحا .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ليس فى وسعنا أن نعرف مايعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لايقول دائما نفس الشيء ولكنه يظل دائما على احتقاره المحسوس ويعيب على النفس حلولها فى البدن، فيقول : انها فى سجن وانها فيه كانها فى مقبرة وأن المرء فى « الاسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس فى سجن . والكهف (١) عنده كالجحر عند أنباذوقليس يعنى - على مايبدو لى - عالمنا حيث يكون السير نحو العقل - كما قال - تحريراً للنفس من علائقها وصعودا الى خارج الكهف . وفى « فيدروس » نرى فقدان النفس لاجنحتها علة لوصولها الى عالمنا الارضى . وهى تعود الى الصعود ثم يرجع بها، إكمالا للدورة الى هنا مرة أخرى. ومايبعث بنفوس أخرى الى هنا هى احكام أو مصير أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم تبعا لكل هذه الفقرات امرا مذموما . ولكنه حين يتحدث فى « تيماوس » عن الكون المحسوس يثنى على العالم ويعده الها خيرا . فالنفس هبة من فضل الصانع ترمى الى بث العقل فى الكون ، إذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لايتأتى إن لم يكن له نفس . ولهـــذا ارسل الله

---

(١) الاشارة الى الكهف ترجع الى « الجمهورية » أما الاشارة الى السجن والمقبرة فترجع الى « فيدروس » .

للكون نفسا مثلما ارسل نفسا لكل منا حتى يكون الكون كاملا إذ لابد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر مايوجد فى العالم المعقول ومثلها .

٢ — ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فانما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على اى نحو ترتبط النفس طبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم هو : ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أى نحو آخر ؟ واخيرا نعرض لسؤال عن الخالق : هل احسن صنعا أم اساء بخلق هذا العالم وبجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين نفسنا وجسمنا ؟

ربما كان يلزم نفوسنا لكى تدبر الاجسام السفلى أن تتخللها الى اعماقنا إن كان ينبغى على الاقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الاشياء ونقل كل منها الى موضعه الخاص — إذ أن لكل شيء فى الكون محلا طبيعياً خاصاً — ولاحتاجت هذه الاجسام الى عناية تتعدد وتتنوع . إذ أن الاجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ولابد لها فى خضوعها الدائم للحاجة من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة .

اما الموجود الكامل الذى لايشوبه نقص اى الموجود المستقل الذى لاينطوى على شيء مضاد لطبيعته (اى العالم) فليس فى حاجة إلا الى نظام طفيف . واما النفس فما دامت لاتعرف رغبات ولا انفعالات فانها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات مادامت لاتقبل أية زيادة أو نقصان.

ولذا قال (أفلاطون) : إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لاتدخل فى الاجسام أو فى موضوع مادى فانها تتحكم بسهولة فى الكون كنفس للكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهب الجسم قوة

الحياة طالما أن العناية التي تمارسها على الموجود الادنى لاتعوقها من أن تظل فى مقر خير منه . ذلك بان السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الاشياء بسلطة ملكية عن طريق اوامر لايتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التى تمارس بفعل شخصى وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه ؛ فالنفس الالهية تتحكم فى السماء باسرها على النحو الأول وهى تعلو عليها بخير اجزائها وترسل اليها آخر قواها .

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل ادنى إذ أن النفس لاتحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط ، بل هى تملك منذ الازل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التى لايمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أى أن هذه القوة تنتمى اليها دواما وهى لم تبدأ قط .

وحين يقول افلاطون : إن نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ أنه يضع اجسام الكواكب ايضا داخل حركات دائرية للنفس — نراه يبقى للنجوم ماهى خليقة به من سعادة، ذلك بان هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم امرا لايحتمل : فذلك الاتحاد اولا عقبة فى سبيل التفكير وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شيئا من هذا لايطرأ على نفس النجوم فهى لاتغوص فى باطن الأجسام، وهى لاتنتمى الى شىء وهى ليست ملكا لجسمها، بل جسمها ملك لها، وليس من شانها أن تخضع لأى نقص أو عيب . فهى اذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف اذ انها لاتنتظر شيئا تخشاه من جسم مماثل لجسمها ، وليس هناك اى شىء يتجه بها الى اسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهى دائما قريبة من المثل العليا تنظم الكون بقوتها دون أن تنفذ هى ذاتها شيئا.

٣ — ولكن ما القول فى النفس البشرية التى توجد باسرها — على مايقال — فى الجسم حيث تعانى الشر والألم وحيث تحيا فى اسى ورغبة ورهبة وكل ضروب

الشر والتى يعد الجسم لها سجنا ومقبرة والعالم كهفا وجحراً ؟ الا يتنافى هذا الرأى عنها مع ماقيل عنها ؟ .

فلنقل الآن إن اسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلى وغيره توجد فى مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول، وهذا العالم يشتمل ايضاعلى القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية — اذ أن العقل ليس واحدا بل هو واحد وكثير فى نفس الآن . ولابد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة . فعن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلما تصدر الانواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد . وبعضها قد وهب عقلا بوفرة وبعضها وهب اقل من سابقه وذلك فى العقل الفعال على الأقل . إذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كانه كأن حى كبير وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على مايحتويه غيره بالقوة فالأمر هنا اشبه مايكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى وإن لم يكن هناك مايمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها . والامر هنا ايضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار، فالحقيقة الكاملة للنار هى حقيقة مجموع النار أو بالاحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها .

ووظيفة النفس العاقلة هى التفكير ولكنها لاتكتفى بالتفكير وحده اذ لوكانت تلك هى مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل فى شىء . فهى اذ تضيف الى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلا، بل لديها ايضا وظيفة خاصة شانها شان كل الاشياء الحقيقية وهى حين تلقى بنظرتها الى الحقيقة السابقة عليها تفكر وحين تنظر الى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر الى مايليها تنظم وتدبر وتتحكم ، اذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هى ادنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة مادامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

٤ ـ إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلى حين تعود إلى الموضع الذى أتت منه، ولكن لها أيضا قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهى أشبه بالشعاع المضيء الذى يرتبط بالشمس من أعلى ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء.

ولو كانت النفوس تظل فى العقول مع النفس الكونية لوجب أن تتخلص من الألم، فهى معها فى السماء تشاركها السيطرة كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية، ففى ذلك المجال تكون كل النفوس معا وفى موضع واحد . ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتنطوى على ذاتها . وحين تظل طويلا فى هذا الإبتعاد والإنفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئية وتنعزل وتضعف وتدب الكثرة فى فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء. ففى إستنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع تبتعد عن كل الباقين وترد إلى هذا الموضوع الواحد الذى يصطدم به كل الباقين وتتوجه نحوه فتبتعد عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقيه من (تأثير) الموضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير.

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة والسجن فى الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوى الذى كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس الكونية وهى الحالة السابقة التى يقتضى خيرها ذاته أن تعود إليها .

فالنفس إذن قد قيدت وغلت بعد هبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل، فهى على مايقال فى قبر وسجن. ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود إذ أنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى؛ فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا

تارة أخرى وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا إضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة .

هذا على وجه التقريب هو ما يرمى اليه أفلاطون حينما يجعل فى خليط الجمال الأدنى أقساما وأجزاء . فمن الضرورى كما يقول ألا تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط(١) وحين يقول إن الله يبذر النفوس فعلينـــا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلما ومتحدثا . إذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المغروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية (٢) .

٥ — وإذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس فى تربة الصيرورة وهبوطها الذى يرمى إلى كمال الكون والعقاب والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته ـ إذ أن الضرورة تنطوى على الحرية ـ والحلول فى الجسم بوصفه حلولا فى شىء مرذول. كذلك لا تختلف تعبيرات أنباذوقليس : المنفى الذى يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة . وكذلك تعبير هيرقليطس : الراحة فى الفرار .

ونستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية فى الهبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرها ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ففى وسعنا أن نقول إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الأفعال والإنفعالات، وما دام الموجود الذى

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورى لهبوطها وميلادها فى هذا العالم .

(٢) يفسر أفلوطين تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الأساطير فهـــذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويرا زمنياً فيه تعاقب وحركة وذلك لـــكى تقربها الى الأذهـان .

يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلبي عند وصوله حاجات موجود آخر فان المرأ لا يكون متجنيا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول : إن الله هو الذى أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائما بالمبدأ الذى صدرت منه حتى لو كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فهى مزدوجة : هى تلك التى تهتم بها النفس لهبوطها و تلك التى يكون قوامها الأفعال المرذولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنـــا . فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها، أما عن الثانية فحين يـكون غوص النفس فى الجسم أقـل عمقاً وحين تنسحب منه بسرعة أ كبر فهى خليقة بأن يحكم عليها تبعاً لمزاياهـا ـ وهنـا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهى ـ ولكن الإفراط فى الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتى النفس ذلك الموجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا إلى داخل الجسم ، والنفس آخر الألوهيات تأتى هنا بميل إرادى لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها . فاذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن فلن ينالها أى أذى نتيجة لـكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعـة الرذيلة ومارست قواها وأنتجت أفعالا وآثاراً . فـكل القوى التى تظل فى العالم اللامحسوس غير فعالة، تغدو عميقة إن لم تنتقل إلى الفعل، بل إن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها : إذ أن الفعل يكشف دائما عن قوى كامنة خفية ليست فى ذاتها حقيقة فعلية . والواقع أن كل إمرىء يعجب للكنوز الباطنة فى أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه .

٦ ـ لا ينبغى أن يوجد شىء واحد فحسب وإلا لظل كل شىء خفيا مادامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة . ولو ظل الواحد ساكنا فى ذاته

لما وجد أى موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد .

وبالمثل لا ينبغى أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها . فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى ناتج حسى . ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه . وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة أوأن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواما حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات فى حدود الإمكان نتيجه لعظم هذه القوة التى تمد هباتها الى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب . إذ لا شىء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه .

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن المحال — ما دامت موجودة — ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذى يمد كل شىء بالخير بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه . وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها فلا يجب أيضا فى هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكأن هذا المبدأ الذى يضفى عليها وجودها يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل إليها .

وإذن فأجمل مافى المحسوسات هو إبانتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائما : الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى وهى تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها .

٧ — هناك طبيعتان طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة ، ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى — وهذه طبيعتها — أن تشارك فى

الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيعا من كل الوجوه . إذ أنهـا تحتل بين الموجودات مكانة وسطى : فلها من ذاتها قدر إلهى . ولـكن لما كان موضعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعه شيئا من ذاتها . وفى مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هى ذاتها بمأمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكلها فى ذاتها . وفضلا عن ذلك ففى وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبمـا تقبلته هنا ففى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح بأن تقارنه بضده . إذ أن ممارسة الشر تؤدى إلى زيادة معرفة الخير فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته . والتفكير الاستدلالى هبوط إلى أدنى درجات العقل: فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك؛ ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعى فإنه يسير حتى النفس . فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه ، وإذ يعاود العقل الصعود فى اتجاه مضاد فإنه يترك الموجود الذى يجيء من بعده . وكذلك الحال فى فعل النفس . وما يأتى من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ماقبلهـا فهو تأمل الحقائق . وفى بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى التوالى ويتم التوجه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل . أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل فيه شر. وهى لاتعانى أى شر بل تدرك بالتأمل العقلى ماهو أدنى منها وتتعلق دائما بالموجودات العليا مادام الأمران ممكنين فى نفس الوقت . وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل ـ بوصفها نفساً ـ ألا تكون على صلة بها .

٨ - وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضافا لرأى الآخرين فلنقل : إنه ليس صحيحا أن كل نفس تغوص بأكلها فى المحسوس حتى نفسنا ذاتها ففيها شىء يظل دائما فى المعقول ، ولكن إن كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد أو بالأحرى إن كان مسودا ومضطربا فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجزء الأعلى من النفس : إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شعورنا . ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس . فالرغبة مثلا إن ظلت مثلا فى الملكة الشهوية لما عرفناها وإنما نعرفها ، عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير المنعكس أو بهما معا . فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل، والنفس الكلية وهى نفس الكون تنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم ، وهى أعلى من الكون تفعل دون أن ينـالها تعب إذ أنها تقرر أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بل بالعيان العقلى كالفن . فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون . وللنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها . وهى تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها تؤلمها وتعكر صفوها . والجزء الذى ترعاه ناقص يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها ، ولكن للنفس أيضا جزءا لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة يحى حياة شبيهة بحياة النفس الكلية .

التاسوعة الخامسة

المقالة الأولى

رسالة فى الأقانيم الثلاثة التى هى مبادىء

١ — ما السبب إذن فى أن النفوس نسيت الله أباها وأنها وهى أجزاء آتية منه وملكه التام تجهل ذاتها وتجهله ؟ إن أصل الشر بالاضافة إليها هى الجرأة والكون والاختلاف الأول وإرادتها أن تكون ملكا لذاتها ، إنها تفرح باستقلالها فتمارس حركتها التلقائية لكى تهرب إلى الجهة المقابلة لله : فإذا ما وصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه : مثلها مثل أبناء انتزعوا من أبيهم وربما زمناً طويلا بعيداً عنه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم ، إن النفوس وقد انقطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلالتها، إنها تقوم كل ما عداه وما من شيء إلا وتعجب به أكثر من اعجابها بذاتها ، كل شيء يدهشها ويستهويها ويدعها معلقة ، وهى تقاطع — بما تستطيع من قوة — الأشياء التى ابتعدت عنها إحتقاراً لها ، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هــــذه الدنيا وإحتقارها لذاتها . إذ أن السعى وراء شيء والاعجاب به هو بالاضافة إلى الذى يعجب به ويسعى وراءه بأنه هو أدنى منه، وهو إذ يضع نفسه فى مكان أدنى من الأشياء الخاضعة للكون والفساد، وإذ يعتقد نفسه أحقر مايجدمن أشياء وأكثرها فناء لن يستطيع أبداً أن يدرك طبيعة الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا إستعدادهم إذا أردنا أن ينكصوا على أعقابهم صوب الموجودات الأول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعنى الواحد والأول . ما هما هذان الإستدلالان ؟ (١) إن أحدهما يبين شناعة ما تكرمه النفس الآن ، وسنسهب فيه فى موضع آخر ، (٢) والثانى يعلم النفس ويذكرها بطريقة ما بأصلها وكرامتها ، وهو يأتى قبل الآخر. و إذا إستبان هذا الموضوع أنار الآخر . وهو الذى ينبغى معالجته

الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً ، إذ أن الذى يبحث هو النفس ومن الضرورى أن نعلم أى موجود هى ، فهى التى تبحث لكى تعرف أولا ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على القيام بمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من الملائم القيام بالبحث . إذ أنه إذا كان ما تبحث عنه غريباً عنها فما الفائدة من البحث ؟ ولكن إذا كان موضوعاً مجانساً لها فمن الملائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه .

٢ — بل تفكر كل نفس أولا فيما يلى : كيف أن كل نفس هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ، الحيوانات التى تغذيها : الأرض والبحر والتى فى الهواء ، والكواكب الآلهية فى السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبة . إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التى تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هى أشرف منها ، من حيث أن الموجودات تكون وتفسد بحسبما تمدها النفس بالحياة أو تتركها بينما هى باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها . أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات فلنصطنع الإستدلال الآتى : فلتختبر النفس الكلية الكبرى التى هى نفس أخرى ، ولكن ليست نفساً صغرى لنرى هل ستكون جديرة بهذا الاختيار ويتحقق ذلك من إبتعادها عن كل ما يغرى النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادىء الرزين . ولنفترض نفس الهدوء فى الجسم الذى يحيط بها وأن إضطرابها يسكن بل أن كل ما يحيط بها يسكن : الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهى أعلى من سائر العناصر ، ولتتخيل فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج تنساب فيها إن جاز هذا التعبير وتفيض فيها ، تدخلها من كل صوب وتنيرها . وكما أن أشعة الشمس إذ تنير سحابة قاتمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية ، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمنحه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه . والسماء

إذ تحركها حركة سرمدية نفس تقودها بعقل تصير حيواناً سعيداً ، وهى تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها ، ولم تكن من قبل إلا جسماً خامداً : تراباً وماء بالأحرى مادة قائمة أى لا وجوداً يكون موضوع كراهية الآلهة على حد قول بعضهم . وتصير قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإراداتها الخاصة . إذ أنها تتحد بها فى كل إمتداد مهما كبر، وتحيي جميع الأوساط كبيرة وصغيرة . إن أجساماً عدة لا تحل فى نفس المكان ولكن الواحد يحل هنا والآخر يحل هناك . وهى منفصلة الواحد عن الآخر سواء كانت أو لم تكن فى مناطق متضادة ، أما النفس فليست كذلك فهى لا تتجزأ لكى تحيي بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم ، ولكن الأجزاء جميعاً تحيا بالنفس جمعاء الحاضرة كلها فى كل مكان المشابهة بوحدتها وحضورها فى كل مكان للأب الذى ولدها (أى العقل) إن السماء وهى متكثرة ولها أجزاء مختلفة هى واحدة بقدرة هذه النفس التى بها يكون هذا العالم إلهاً . والشمس أيضا إله لأنها متنفسة والكواكب أيضا ـ وإذا كان فينا شىء إلهى فذلك لنفس السبب، والسبب الذى من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم . ونفسنا من نوع نفسهم، وحين نتأملها فى حال الصفاء ودون الزيادة التى تنضاف إليها نجد لها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الجسميات ، فإن هذه من ترابية ، وحتى لو كانت من نار فما الذى يشعلها ، وكذلك الحال فى مركبات هذين العنصرين ، وكذلك الحال أيضا إذا أضفنا إليهما الماء والهواء . فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا ننسى أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا ؟ إذا كنت تحب النفس التى فى آخر فأحبب نفسك إذن .

٣ ـ ذلك هو الشىء النفيس الإلهى الذى هو النفس، فابحث عن الله باطمئنان بواسطة مثل هذا المبدأ وأصعد إليه ، إنه ليس بعيداً وأنك لواصل إليه ، وليس

الوسطاء عديدين ، تأمل إذن فى هذه النفس الآلهية فى جزئها الأكثر الوهية الجزء القريب من الموجود العالى الذى بعده ومنه تأتى النفس، فلو أنها على ماپينها مقالنا إلا أنها صورة للعقل ، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هى كلمة العقل والفعل الذى بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات ، كما توجد فى النار حرارتها، والحرارة التى تبذلها لباقى الأشياء . يجب إذن تصور النفس التى فى العقل على أنها لاتسيل بل تبقى هناك، بينما النفس الأخرى لها وجودها الخـاص ، ولما كانت آتية من العقل كانت نفسا عقلية وعقلها يقوم فى الاستدلال وكالها يأتيها أيضا من العقل، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدها فى حال الكمال إذا قورنت به ، إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر فى العقل تحصل فى باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل ، ويجب القول إن أفعال النفس هى الأفعال العقلية الباطنة فحسب، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنىء ، وهو انفعال لها، فالعقل يجعلها إذن أكثر الوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما فى الماهية: النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة ، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه وبذا يتضح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها .

٤ — ويمكن إدراك ذلك أيضا على النحو الآتى : اننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية ومافيه من آلهة منظورين أوغير منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر فى العالم المحسوس . ولكن لنرتقى إلى نموذجه ووجوده الحق ولننظر هناك جميع المعقولات الحاصلة فى هذا النموذج على السرمدية والمعرفة الباطنة لذواتها والحياة ، وننظر العقل الخالص الذى هو رئيسها والحكمة الكبرى والحياة الحقة فى عهد كرونوس فى عهد الآلهة الذى هو «شبع» وعقل إذ أنه يحوى فى ذاته جميع الوجودات الخالدة ، وكل عقل وكل إله وكل نفس فى

سكون سرمدى ، لم يحاول التغير ما دام خيرا إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شيء في ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملا وكل ما فيه فهو كامل كي يكون كاملا من كل وجه. ومامن شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء إلا وهو يعقل، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل؛ ليست سعادته شيئا مكتسبا فانه هو الأشياء جميعا منذ الأزل وتلك هي الازلية الحقة. وما الزمان الذى يشتمل على النفس والذى يترك الماضى ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها، فان فى النفس بعض الموجودات ثم بعضا آخر، إنها حينا سقراط وحينا فرس ودائما موجود ماجزئى ولكن العقل الأشياء جميعا إنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة فى نفس المكان إنه موجود فحسب ، وقولنا إنه موجود يلائمه دائما ، وهو ليس مستقبلا فى أى وقت، إذ أنه موجود حتى فى ذلك الوقت ، وكذلك هو ليس فى الماضى أبدا إذ فى تلك المنطقة لا شيء يمضى ولكن جميع الموجودات حاضرة فيها أبدا باقية هى هى، لانها تحب لانفسها هذه الحال ، كل منها عقل وموجود وجملتها هى كل العقل وكل الموجود من حيث أن العقل يحفظ الموجود بتعقله إياه وأن الموجود بما هو موضوع تعقل يعطى العقل التعقل والوجود ، ولكن للعقل علة مختلفة عنه وهى أيضا علة الموجود ، فللإثنين جميعا علة مختلفة عنهما إذ أنهما يوجدان معا ولا يفترقان ولكنهما جميعا يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذى هو عقل ووجود معا تعقل وشيء معقول معا ، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل ، إذ أنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية ، فالحدود الأصلية هى إذن : العقل والموجود والتغاير والذاتية، يضاف إليه الحركة والسكون، الحركة من حيث أن هناك تعقلا والسكون لاجل أن يبقى التعقل هوهو والتغاير لازم لكى يكون هناك شيء متعقل متمايز من الموضوع المعقول ، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون ؛ والتغاير لازم أيضا لكى تتمايز الأشياء المعقولة فيما

بينها ، والذاتية لازمة من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وأن فيها جميعا شيئا مشتركا وفصلها النوعى هو التغاير . من كثرة الحدود هذه يولد العدد والكم وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادىء تأتى سائر الأشياء .

٥ — ذلك هو الإله المتكثر وهو موجود فى النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد ألا تبارحها وهى إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئا واحدا إن جاز هذا التعبير تسأل من الذى ولد هذا العقل ؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه، علة وجوده وكثرته الذى يحدث العدد ؟ إذ ليس العدد أول فان الوحدة تأتى قبل الثنائية، والثنائية الكائنة عن الوحدة محدودة بها وهى بذاتها غير محدودة، وحين تحد يولد العدد أعنى الموجود، ولكن النفس هى أيضا عدد إذ أن هذه الحدود الأول ليست أحجاما ولا مقادير ممتدة ؛ هذه الأشياء الغليظة التى يعتقد بوجودها الاحساس، متأخرة عنها وأن ماله قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة بل مالا يرى فيها، أعنى عددا وأصلا بذريا، وما يسمى عددا وثنائية لامحدودة فى العالم المعقول هى أصول وعقل . هناك أولا الثنائية اللامحدودة التى تحل فى ما هو موضوع المعقولات ، ثم العدد الذى يولد من هذه الثنائية ومن الواحد ، والعدد صورة وكل شيء فهو مصور بصور تولدت من العدد فاذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معينين فانه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد .

٦ — كيف إذن يرى العقل ؟ وماذا يرى ؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لكى يرى ؟ إذ الآن النفس تدرك أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التى طال الكلام فيها بين قدماء الحكماء وهى : كيف يأتى للوجود من الواحد كما هو فى نظرنا كثرة ما ؟ ثنائية أو عددا ؟ كيف لم يبق الواحد فى ذاته ؟ كيف نتصور رد هذه الكثرة للوحدة . فلنعالج الموضوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بألفاظ بل بشوق النفس للصلاة له ؛ على هذا النحو نستطيع أن نصلى له فى خلوة

وإذ تتأمل هذا الواحد الموجود فى ذاته كأنه داخل هيكل ، والساكن فى ما وراء الكل يجب أن تتأمل فيه الصور التى تتطلع إلى خارج ، وهى صور ثابتة ، أو بالأحرى أول صورة تجلت .

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه ولما لم يكن هناك شىء من ذلك بصدد الواحد فلنضع أنه غير متحرك ، ولكن إذا جاء شىء بعده فلا يجىء الشىء للوجود إلا إذا كان الواحد متجها إلى نفسه أبدا ، ولا تكون الصيرورة فى الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية . بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكى نعبر عما بينها من رابطة علية وترتيب ، بل يجب القول فى الواقع أن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود: الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا: الثانى. وإذا فاذا كان هناك حد يلى بعد الواحد فيجب أن يوجد ، هذا الحد ، دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه دون أن يريده، وبالجملة دون أى حركة. كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكنا؟ ونتصور إشعاعا آتيا منه، الباقى ساكنا كما أن الضوء الساطع المحيط بالشمس يتولد منها مع كونها ساكنة دائماً، على أن جميع الموجودات مادامت فى الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرتها الراهنة ، هذا الشىء بمثابة صورة الموجودات الحادثة منها. فمثلا النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، فالمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هى شىء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التى تصل إلى كمالها تلد ، وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ، يلد موضوعاً سرمديا ، ويلد موجودا أدنى منه .

وماذا نقول إذن عن الموجود الكلى الكمال؟ إن شيئاً لا يأتى منه سوى ما هو الأعظم بعده ، ولكن الأعظم بعده هو العقل الذى هو الحد الثانى، ذلك بأن العقل

يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من العقل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعا، لأن سائر الأشياء تأتى بعده ، فمثلا النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير معينة، فإنها من حيث هى صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكى يكون عقلا، وهو يراه دون أن يكون منفصلا عنه لأنه بعده ولا شىء بينهما ، كما هو لا شىء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشتاق الموجود الذى ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود ، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧ - نقول إذن أن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أصرح: فأولا يجب أن يكون الموجود المولود شبيها بالواحد على نحو ما ، وان يحتفظ بخصائص الواحد ، وان يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلا فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هى العقل ، وفى الواقع ان من يدرك غيره فهو اما الاحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذى يدرك) إذ أن الاحساس لا يدرك الواحد ، فهو إذن العقل ولكن العقل قابل للقسمة وليس الحال كذلك فى الواحد الذى يراه . فى العقل أيضا توجد وحدة ، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء ، والعقل ينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة ، ويتأمل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد ، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ أنه يستخرج من ذاته ضربا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية ، وان يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو للواحد، وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به ، ولأنها آتية منه . العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعا تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم،

من حيث أنه هو ليس سيئا من هذه الأشياء ، إذ أن كل شيء يأتى منه لأنه هو ليس متضمنا فى أى صورة ، فإنه واحد فحسب هو والعقل، وكل مافى الموجودات لذا ليس الواحد شيئا من الأشياء التى فى العقل ولكن منه تأتى جميع الأشياء ، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ أن كلا منها له حد وضرب من الصورة .

فليس يتدرج الموجود فى اللامحدود ، يجب أن يثبت الموجود فى حد معين وحالة ثابتة ، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هى الحد والصورة ، ومنهما تستمد أيضا حقيقتها. العقل الذى نتحدث عنه حقيق بأن يلده أصفى المبادىء وبألا يولد إلا من المبدأ الأول ، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أى كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة ، ولكنه هو ملىء بالموجودات التى ولدها يبتلعها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقيها فى ذاته ويمنعها من الهبوط فى المادة حسب تأويل الأسرار، وبعض الأساطير المتعلقة بالآلهة. قبل زوس يأتى كرونوس الإله الفائق الحكمة الذى يستعيد دائما الموجودات التى يلدها بحيث يمتلىء العقل بها ويشبع ولكن بعد ذلك وقد شبع يقال إنه يلد زوس ، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال. إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة . ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة ، ولكن ليس من الممكن فى هذه الحالة أيضا أن يكون الموجود المولود أعلى، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه ولنفس السبب هو بذاته لا محدود ، ولكن الواحد يحده وكأنه يصوره . معلول العقل كلمة والتعقل الاستدلالى موجود قائم بذاته هو الموجود الذى يتحرك حول العقل هو نور العقل والأثر يبقى متعلقا به من الجهة الواحدة . هو متحد بالعقل . هو ممتلىء به ومستمتع به، وهو يأخذ منه بنصيبه ، وهو نفسه يتعقل، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما يأتى بعده أو بالأحرى هو أيضا يلد موجودات هى أدنى منه بالضرورة ، سنتكلم عنها فيما بعد ، إذ أن الأشياء الآلهية تقف عند النفس .

٨ — من هنا الدرجات الثلاث للوجود عند أفلاطون فإنه « يقول : جميع الأشياء هى فى الملك الذى يملك على جميع الأشياء وهو « الوجود الأول » ، والثانى هو لدى الموجودات التى من المرتبة الثانية ، والثالث لدى الموجودات التى من المرتبة الثالثة » وهو يتحدث أيضا عن « أبى العلة » (وهذا فى الرسائل ص ٣١٢ هـ و ٣٢٣ د) والعلة هى العقل ، والعقل عنده هو الصانع ، وهو يقول « الصانع يصنـع النفس فى فوهة بركان » (فى تيماوس ص ٤١ د وفيليبوس ص ٢٨ جـ) وأبو العلة أعنى أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات ، وما هو بعد العقل وبعد الموجود (الجمهـــورية ص ٥٠٩ ب) و فى عدة مواضع يقول : إن الموجود والعقل هو مثال، فهو يعلم إذن أن العقل آت من الخير بالذات وان النفس آتية من العقل ، فليس فى نظرياتنا شىء جديد ، وليست هى بنت اليوم .

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصل ، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التى تشهد بقدمها كتابات أفلاطون ، وقد كان بارمنيدس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل، وحين كان يعلن أن الموجود ليس فى المحسوسات . قال : التعقل والوجود شىء « واحد » الموجود عنده ساكن ، ولو أنه يقرن به التعقل ، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكى يبقى هو هو، وهو يشبهه بكتلة مستديرة لأنه ينطوى على جميع الأشياء ولأن التعقل ليس شيئا خارجا عنه ، ولكنه باطن ، غير أنه إذ سماه الواحد فى كتاباته استهدف للنقد من حيث أن هذا المقول عنه واحد هو متكثر . إن محاورة بارمنيدس لأفلاطون أضبط ، فانها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة ، والواحد الثانى وهو وحدة متكثرة ، والثالث وهو وحدة وكثرة ، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث .

٩ — وانكساغوراس إذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير الممتزج يضع هو أيضا الواحد كحد أول مفارق ، ولكنه بسبب قدمه ، قد أهمل الدقة ،

وهرقليطس أيضا يعرف الواحد السرمدى المعقول، ذلك أن الأجسام عنده هى فى صيرورة وسيلان متصلين، وعند انباذوقليس هناك الشقاق الذى يفرق، والمحبة التى هى الواحد والواحد عنده هو أيضا لاجسمى، والعناصر تكون المادة، وفيما بعد قال أرسطو إن الأول مفارق معقول، ولكن قوله إنه يعقل ذاته، يرجع إلى أنه ليس الأول وهو إذ يسلم بموجودات معقولة عدة على قدر الأفلاك السماوية لكى يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير مايتحدث أفلاطون، ولكن ليس لديه حجج يقدمها ، وهو يحتج بالضرورة ، وحتى لو كان لديه حجج فقد يمكن الاعتراض عليه بأنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الافلاك جميعا من حيث أنها تساهم فى تحقيق نظام واحد ، تشخص صوب الواحد وصوب الأول، ويمكن السؤال أيضا إن كانت هذه الموجودات المعقولة العدة صادرة فى رأيه عن جد واحد هو الأول أو إن كان هناك مبادىء عدة فى المعقولات ؟ فنى الحالة الأولى بموجب مماثلة بينه بأفلاك السماء المحسوسة حيث الواحد منها ينطوى على الباقى ، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجى يسمو على سائرها يكون الأول فى العالم العلوى منطويا على الأشياء جميعا ، ويكون هناك عالم معقول . وكما أن الافلاك هنا ليست خالية ولكن الفلك الأول ملىء بالكواكب وأن سائرها يحمل كل منها كوكبه ، فكذلك هناك يكون المحركين محتوين على كثرة من الموجودات ، بل تكون هذه الموجودات أكثر الموجودات حقيقة . وفى الحالة الثانية إذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادىء تتقابل اتفاقا ولما تكون معا ، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذى هو نظام السماء . وأيضا لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الافلاك) التى فى السماء بعدد المحركات المعقولة ، ولما كانت هذه المحركات كثيرة مادامت لا جسمية وما دام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض. وهكذا كان القدماء الذين انحازوا إلى ناحية فيثاغوروس وتلاميذه وفرسيدس يستمسكون بهذه الطبيعة المعقولة

بعضهم وفوها حقها فى كتاباتهم ، وبعضهم كانوا يعرضونها فى دروس غير مدونة وبعضهم أغفلوها كلية .

١٠ — هذا إذن مايجب اعتقاده : هناك أولا الواحد الذى هو فوق الموجود كما أردنا بيانه فى هذا العرض بقدر مايتسنى البرهان فى مثل هذا الموضوع ، ثم يجىء بعده الموجود والعقل ، وفى المرتبة الثالثة طبيعة النفس ، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة فى طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضا أعنى لا فى مافينا من محسوس ، إذن أن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات ، بل فى ماهو خارج من العنصر المحسوس، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذى يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء ، وتلك هى أجزاء الإنسان الذى يسميه أفلاطون « الإنسان الباطن » ، وإذن فنفسنا شىء إلهى ، إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس، إنها مثل النفس الكلية، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن ينبغى التمييز بين العقل الذى يستدل والعقل الذى يقدم مبادىء الاستدلال، إن قوة الاستدلال فى النفس غير مفتقرة لآلة جسمية لفعلها، إنها تحفظ فعلها نقيا من كل جسم، لكى تستطيع الاستدلال المجرد، إنها مفارقة وغير ممتزجة بالجسم ولن نخطىء إذا وضعناها فى المعقول الأول. فلا ينبغى السؤال عن المكان الذى توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة . إليك إذن معنى التقدم بالذات ، والخارج واللاجسمى هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته، لذا قال أفلاطون عن العالم إن الصانع وضع النفس أيضا خارج العالم وجعلها له غلافا يقصد جزء النفس الذى يبقى فى المعقول، وعندما هو يقول إن نفسنا تطفو برأسهـــا إلى القمم وحين يوصينا بالانفصال عن الجسم لايقصد انفصالا مكانيا فإن هذا الانفصال قد وضعته الطبيعة إنه يعنى ألا نميل نحو الجسم حتى بالخيال وان نبق اغرابا عنه وهذا مايحدث إذا نحن عرفنا نصعد ونأتى إلى فوق بهذا الجزء من النفس الموضوع فى هـذه الدنيا والذى وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه .

١١ — ان النفس التى تستدل تعنى بالأشياء العادلة أو الجميلة لكى تسائل نفسها ان كان شىء ما عادلا أو كان شىء ما جميلا؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعدالة تستدل النفس تبعا له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطورا لاتستدل، فليس الجزء المستدل هو الذى يحفظ فينا دائما معنى العدالة، بل العقل. ففينا أيضا مبدأ العقل وعلته وهو الله، لا بمعنى أن الله ينقسم، فانه يبقى ساكنا، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا فى مكان وبقائه ساكنا، نراه فى الموجودات الكثيرة حسب مايستطيع كل قبوله، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز فى ذاته، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوى عليه والأقطار ترجع إليه خصائصها. بهذا العنصر منا نماس الله ونوجد معه ونتعلق به وحالما نميل اليه نتوطد فيه.

١٢ — إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لاندركها، ولم نمكث معظم الوقت دون مزاولة هذه الأفعال؟ لم لايزاولها بعض الناس أبدا؟ إن الموجودات التى هناك تظل دائما على فعلها سواء فى ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذى يبقى دائما فى ذاته، والنفس أيضا متحركة بحركة سرمدية، ولكننا لانحس كل مافى النفس. إن الذى ينفذ إلى الاحساس هو الذى يصل الينا وما دام الفعل لاينتقل إلى الحس فهو لايعبر النفس كلها، واذن فنحن لانعلم بعد من حيث أننا حاصلون على الحس وأننا لسنا جزءا من النفس، بل النفس بجميع قواها. وفضلا عن ذلك ان كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائما وفقا لوظيفته الخاصة ولكننا لاندرى به إلا حين يبلغ الينا، وندركه. فمن الضرورى لكى ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نثبت فيه انتباهنا. وكما أن الانسان الذى ينتظر صوتا يشتاق سماعه يبتعد عن سائر الأصوات ويعير أذنه للصوت الذى يعتبره خير الأصوات حين يبلغ إليه، فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانبا جميع الأصوات المحسوسة إلا إذا اضطررنا اليها وان نحتفظ بالقوة الدارجة فى النفس سليمة ومستعدة لسماع أصوات العالم العلوى.

التاسوعة السادسة

المقالة التاسعة

فى الخير بالذات أو فى الواحد

١ — انما الموجودات هى ماهى بالواحد سواء فى ذلك الجواهر التى هى موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التى هى كا يقال فى الموجودات. أى موجود كان يوجد إن لم يكن واحدا ؟ إن الموجودات لاتوجد إن فصلت عن الوحدة : الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشا واحدا وجوقة واحدة وقطيعا واحدا ، والبيت والسفينة أيضا لايوجد إن لم يكونا حاصلين على الوحدة فان البيت بيت واحد ، والسفينة سفينة واحدة ، واذا فقدا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع .

والمقادير المتصلة ايضا لم تكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة : إذا قسمت مقدارا فانه حالما يعدم صفة الوحدة هذه يتغير وجوده وكذلك الحال فى النبات والحيوان كل منهما جسم واحد ، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذى كان له ولم يعد ما كان ، إنه يتغير الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد، توجد الصحة حين توجد ؛ وحدة تنسيق فى الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد اجزائها الى الوحدة والتوافق .

ومتى كانت النفس وهى التى تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد الكل الى الوحدة ، هل يتعين الصعود اليها والقول بأنها هى الواحد ؟ أو كما انها تمنح الأجسام خصائص دون أن تكون هى ماتمنح، هى تمنحها مثلا الصورة والمثال وهما مغايران لها ، فكذلك إذا كانت تعطيها الوحدة فهل ينبغى الاعتقاد بأن هذه الوحدة التى تعطيها مغايرة لها، وانها تجعل من كل موجود موجودا واحدا

بتأمل الواحد كما تصنع انسانا بتأمل الانسان المثالى ، وفى هذا التأمل للانسان المثالى تحصل على مافيه من وحدة ؛ ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو واحد بقدر مايحتمله وجوده، فكلما قل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك فى أن النفس التى هى مغايرة للواحد تزيدوحدتها بقدر زيادة وجودها ، ولكنها ليست الواحد نفسه .

النفس واحدة ولكن الواحدهو على نحو ماعرض للنفس، إن النفس والواحد شيئان كالجسم والواحد — اما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جدا من الواحد والمقدار المتصل اقرب اليه ، والنفس تشارك فى الواحد اكثر . هل يراد ارجاع النفس والوحدة الى شى واحد بحجة أن النفس لايمكن أن توجد دون أن تكون واحدة ؟ ولكن اولا سائر الموجودات لاتوجد الا مع الوحدة ، ومع ذلك فالواحد مغاير لها . ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك فىالواحد ، ثم أن هذه النفس الواحدة هى متكثرة ، ولو انها ليست مركبة من أجزاء ، فان فيها قوى عدة : قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك مجموعة بالواحد، كأنه رباط لها. اذن فالنفس وهى موجود واحد تدخل الوحدة فى الموجودات ولكنها هى تقبلها من فعل موجود آخر .

٢ — أليس صحيحا أن كل موجود جزئى فماهيته عين وحدته وأن فى جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة الكل بحيث اننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد ؟ فمثلا إذا كانت الماهية هى « العقل » فالواحد هو ايضا العقل الذى هو هكذا الموجود الاول والوحدة الاولى والذى يجعل سائر الاشياء تشارك فى الوجود وتشارك فى الوحدة بنفس المقدار . ماذا يقال فى الواقع عن الواحد الا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود ؟ انسان وانسان واحد ذلك سواء أو إن لكل شىء عددا ، وكما يقال اثنان للزوج كذلك يقال واحد لشىءواحد

فاذا كان العدد موجودا فمن الواضح أن الواحد موجود كذلك، ويتعين الفحص عما هو، اما اذا لم يكن العدد الا فعلا للنفس التى تطوف بالاشياء وهى تعدها فلن يكون الواحد وجودا ؛ الآن كأن العقل يقول لنا إن الموجود الذى يعدم وحدته فهو غير موجود أصلا فيتعين النظر فيما إذا كان صحيحا أن الواحد والوجود شيء واحد فى كل موجود وفى جملة الموجودات ، ولكن إذا لم يكن وجود الشيء سوى كثرة اجزائه ، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة ، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين : الانسان حيوان وناطق واشياء اخرى وهذه الاجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة ، واذن فالانسان غير الواحد من حيث أن الانسان قابل للقسمة وأن الواحد غير منقسم .

والوجود الكلى الحاوى فى ذاته جميع الموجودات هو من باب اولى شيء متكثر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة ، فان هذا الموجود الكلى حاصل على الحياة والعقل من حيث انه ليس شيئا ميتا، فهو إذن متكثر حتى لو كان عقلا فحسب، فهو متكثر بالضرورة ، وهو اكثر تكثرا إذا كان عقلا مشتملا على معانى، فان المعانى هى ايضا ليست واحدة هى بالاحرى اعداد سواء فى ذلك كل معنى جزئى والمعنى الشامل ، وهى ليست واحدة الا بالمعنى الذى به العالم واحد . على العموم اذن الواحد هو الحد الاول اما العقل والمعانى والوجود فليست حدودا اولى؛ كل معنى فهو مركب من عدة اشياء ، وهو لاحق على هذه الاشياء ، والاشياء التى هو مركب منها سابقة عليه .

اما أن العقل لايمكن أن يكون الحد الاول فهذا ايضا واضح للاسباب الآتية:

ان العقل يجب ان يقوم فى فعل التعقل والعقل الاعلى الذى لايتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ماهو قبله، لأنه باتجاهه الى ذاته يتجه الى ماهو قبله، فاما انه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحينئذ فهو مزدوج وليس بسيطا، وإذن

ليس هو الواحد، أو أنه يتأمل موضوعا آخر مغايرا لذاته وحينئذ الموضوع اعلى منه وسابق عليه إذ انه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الاعلى جميعا وحينئذ هو لاحق ولكن يجب وضع العقل على انه موجود هو من ناحية قريب من الخير ، ومن الأول وينظر اليه، وهو من ناحية اخرى متحد بذاته عاقل ذاته، وعاقل ذاته باعتباره جميع الاشياء ؛ فهيهات اذن ان يكون الواحد وله وجهات مختلفة ، فالواحد ليس جملة الموجودات ، من حيث أنه حينئذ لايكون واحدا ، لا العقل ، فانه على هذا النحو ايضا يكون جملة الموجودات من حيث ان العقل هو هذه الجملة، ولاالوجود لان الوجود هو كل شيء .

٣ — ما الواحد اذن وماطبيعته ليس غريبا الا تكون الاجابة يسيرة من حيث ان من العسير قول ما الموجود أو المثال، مع أن معرفتنا مرتكزة على مثل لاسيما وان النفس اذا مضت الى موضوع غفل من كل صورة فهى عاجزة عن ادراكه لأنها تكون حينئذ غير معينة لأن شيئا لايرسم فيها حينئذ أى أثر إن صح هذا التعبير، فتضطرب ويداخلها الخوف الا تحصل على شيء ابداء لذا تعيا فى هذه الحالة ، وتجد لذتها فى النزول ثانية وتهبط حتى تصل الى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على ارض صلبة ، مثلها مثل البصر اذا عى من الأشياء الدقيقة وجد لذة فى ملاقاة اشياء كبيرة ، ولكن حين تريد النفس ان ترى بذاتها ولما كانت انما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهى لاتعتقد انها ادركت ماتبحث عنه، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها، ومع ذلك فهكذا ينبغى أن تنهج البحوث الفلسفية فى الواحد .

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الاشياء وهو الخير الأول، فلا ينبغى الابتعاد من الموضوعات التى بجوار أوائل الموضوعات والهبوط الى اواخرها، بل ينبغى العودة من المحسوسات التى هى اواخر الموضوعات الى

أوائلها، ينبغى التحرر من جميع الرذائل من حيث أننا نتوجه نحو الخير ، ينبغى ان نرتقى الى المبدأ الباطن فينا ، وان نصير موجودا واحدا بدل أن نكون موجودات عدة إذا اردنا أن نتأمل المبدأ والواحد . يجب أن نصير عقلا وأن نعهد بنفسنا للعقل ونوطدها فيه لكى تستيقظ فتقبل موضوع رؤية العقل ، يجب أن نتأمل الواحد بالعقل دون أن نضيف اليه احساسا ما، دون أن تقبل فى العقل أى شىء آت من الاحساس، يجب أن نتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما فى العقل من أولى فالذى قد تهيأ لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقدارا أو صورة أو حجما لم يكن العقل هو الذى يقود تأمله حينذاك، من حيث أن العقل غير معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الاحساس أو فعل الظن الذى يعقب الاحساس . يجب اتخاذ العقل نفسه شاهدا على قواه الخاصة ، والعقل يستطيع أن يرى إما ماهو قبله وإما مايخصه وإما مايتعلق به، إن مايتعلق به بسيط نقى وما يخصه أبسط وأنقى، وماقبله اكثر بساطة ونقاوة أى ماليس عقلا ولكنه متقدم على العقل .

إن العقل شىء ما وهو موجود ما، ولكن ذلك الحد ليس شيئا مامن حيث أنه متقدم على كل شىء وهو ليس موجودا ما لأن للموجود صورة هى صورة الموجود ، وانما ذلك الحد غفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة .

إذن لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل فهى ليست شيئا مما تلد ، هى ليست شيئا ما وليس لها كيف ولاكم وليست عقلا ولانفسا وليست فى حركة ولا فى سكون وليست فى المكان ولا فى الزمان (١) . إنها فى ذاتها إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هى غفل من الماهية من حيث أنها متقدمة على كل ماهية ، متقدمة على الحركة ، ومتقدمة على السكون ، فإن هذه الخصائص

---

(١) أفلاطون ـ بارمنيدس ١٣٨ ب

توجد فى الموجودات وتجعله متكثراً – ولكن إذا لم تكن فى حركة فكيف هى ليست فى سكون ؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين : الحركة والسكون أو الاثنتين جميعاً توجدا ضرورة فى موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالمشاركة فى السكون ، وليس هو عين السكون ، وإذن فالسكون عرض ينضاف إليه فلا يبقى فى بساطته، صحيح أننا نقول إنه علة، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا ، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شيء منه بينما هو باق فى نفسه . وإذا تكلمنا بدقة فليس ينبغى أن نقول عنه لا هـــذا ولا ذاك، بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بألفاظ وذلك ، بتناوله من خارج ، والدوران حوله تارة عن قرب وطوراً عن مسافة أبعد ، تبعاً لما يعرض من صعوبات .

٤ — إن كبرى هذه الصعوبات هى أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحدس عقلى كسائر المعقولات بل بحضور أسمى من العلم. إن النفس لتبتعد من الوحدة ولا تكون واحدة بالاطلاق حينما تدرك موضوعاً ما بالعلم، ذلك لأن العلم قول، والقول كثرة فهى تجاوز الوحدة إذن ، وتسقط فى العدد والكثرة . يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة ، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته ، يجب ترك كل تأمل آخر حتى تأمل الجمال بالذات لأن الجمال متأخر عنه وآت منه، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس ؛ لذا يقول أفلاطون إنه يمتنع قوله وكتابته (١) ولكن ألفاظنا ومكتوباتنا توجه نحوه ، إنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذى يريد التأمل .

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل، وإذا كانت النفس لا تدرك بهاء ذلك

(١) بارمنيدس – ١٤٢ .

المقام ، وإذا كانت لا تنفصل ولا تحتفظ فى ذاتها بحب المحب الذى إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته، وإذا كان الذى يقبل النور الحق وينير نفسه باجمعها بالاقتراب منه معوقاً فى صعوده بثقل يحول دون تأمله، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أى من الواحد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة «لأنه هو أى الواحد ليس غائباً من شىء ، وهو غائب من كل شىء، وهو حاضر وليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويماسونه بتشبههم، به إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية من لدنه ، وحين توجد هـذه القوة فى الحالة التى كانت عليها لما أتتهم منه ، كانوا أهلا لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل » .

وإذن إذا لم يكن بعد فى مستواه وكان باقياً خارجا عنه لجميع هذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الإستدلالى أو الإيمان بما يلقى إليه من تعليم ، فلا يلومن إلا نفسه ، وليجهد نفسه فى التوحد بالإبتعاد عن كل شىء . أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التى تعطى له فليفكرن فيما يأتى :

٥ — إن الذى يفتكر أن الموجودات يدبرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسيمة هو مردود بعيداً جداً عن الله وعن فكرة الواحد، وليس يتجه إليـه قولنا بل إلى الذين يسلمون بطبيعة مغايرة للأجسام ويرتقون إلى النفس . فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة فى النطق الآتى من عين المصدر ، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شىء آخر غير قوة الاستدلال والاستنتاج . إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة وحركة ، والعلوم أقوال باطنة فى النفس وتتجلى بألفاظ لأن العقل قد أحدثها فى باطن النفس . إننا نرى العقل كما يرى الشىء المحسوس بادراك مباشر إننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول

ويجب القول بأنه فى هدوء وسكون يحتوى كل شىء فى ذاته وأنه الأشياء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الألفاظ المشتركة لفظاً لفظاً ، ومع ذلك ليست أجزاؤه مختلطة بل إن كل جزء يبرز منفصلا عن سائرها مثله مثل ما فى العلوم ، كل ما نعلمه فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شىء منفصل عن الكل .

هذه هى إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً ، وهذا هو ذلك العالم المعقول، إنه قريب من الأول وأن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلمنا بوجود النفس، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل ، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفرق، إنه يبقى حقاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتى بعده، ولكنه جرؤ على الإنحراف عنه ، إن الآية التى قبله هى الواحد ، لاتقولن هى ما هو واحد لكى نتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له ، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع ذلك مادام يجب أن نسميه فمن الملائم أن ندعوه الواحد ، لكن لا بمعنى أنه شىء له بعد صفة الواحد .

على أن من العسير جداً معرفته على هذا النحو وإنما يعرف خيراً من ذلك بمعلوله الذى هو الموجود ، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هى بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المولدة للموجودات ، ولو أنه يمكث فى نفسه ولاينقص، إنه ليس فى معلولاته من حيث انه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم الى معنى غير منقسم وليوحد نفسنا ولكننا لانقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذى نقول به عن النقطة والوحدة

العددية، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولا الجوهر، وما يسبق الجوهر، فلا ينبغى إذن أن نطبق فكرنا على النقطة أو على الواحد العددى، بل يجب أن ندرك ما لهما من مشابهة ومماثلة للواحد الأعظم فى البساطة وفى انتفاء كل كثرة وكل قسمة .

٦ — ما هو إذن معنى لفظ الواحد كيف نلائم بينه وبين فكرنا ؟ اننا نسلم بأكثر من معنى الوحدة العددية، والنقطة فى هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى، إنها ترتكز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود فى المنقسم، ومن ثمت فى شىء آخر ولكن ماليس فى شىء آخر ليس موجودا فى المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى، وفى الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة، فإن موجودا لا ممتدا قد يكون كبيرا بقدرته، على أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها . يجب التسليم أيضا بأن لا نهائيته تقوم لا فى عدم تمام مقداره أو عدم تمام عدد أجزائه، بل فى انتفاء الحدود لقدرته حينما نتصوره كعقل أو كآلة هو أكثر من ذلك وحينما نتفكر فنزيد فى وحدته، فهو دائما أعظم من كل ما نستطيع تصوره عنه، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه، إذ أنه فى ذاته ولا صفة له، قد يمكن تصور وحدته بوساطة فكرة ما هى أنه المكتفى بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلا إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه، والاستقلال والكمال فإن كل شىء متكثر وليس واحدا ففيه نقص ما دام لم يصر واحدا بعد التكثر والجوهر مفتقر إليه ليصير واحدا، أما هو فليس مفتقرا لذاته إذ ما هو إلا ذاته، إن موجودا متكثرا لمفتقر لجميع أجزائه على السواء، وكل واحد منها فهو موجود مع سائرها لا فى ذاته فهو مفتقر لسائرها، مثل هذا الموجود يظهرنا على نقص فى كل جزء من أجزائه وفى جملته .

ولما كان يجب أن يوجد شيء مستقل كل الإستقلال ، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفتقر لا لذاته ولا لشيء آخر، إنه لا يطلب معونة مالا لكي يوجد ولا لكي يوجد على وجه حسن، ولا لكي يشغل مكانه إذ لما كان علة سائر الأشياء فهو لايستفيد منها وجوده ، أما حسن الوجود فأى خير يمكن أن يوجد خارجا عنه ليس الخير حاصلا له بالعرض ، من حيث أنه فى ذاته الخير بالذات . وأخيرا هو لا يشغل مكانا لا حاجة به أن يثبت فى مكان ، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته ، ان الذى يقبل وضعا هو الموجود غير المتنفس هو الثقل الذى يسقط ما دام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به،وبه هى حاصلة على الوجود وفى نفس الوقت على المكان الذى يعينه لها ، وفضلا عن ذلك إن الافتقار والمكان نقص وليس المبدأ مفتقرا للأشياء الآتية بعده . ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقرا لأحدها ، إذ لا يوجد افتقار الا حين يوجد اشتهاء المبدأ .

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحدا ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسد لذاته وكل ما يسمى حاجة فى موجود ما فله نسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه ، وإذن فليس هناك خير ما بالاضافة إليه وليست له إرادة ، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء، منجهة ماهى كفؤ لأن تقبل منه شيئا، وهو خلو منالفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة، إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر، إذ فيم عساه يفكر إلا أن يفكر فى ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلا ويكون مفتقرآ لفكر كى يعرف نفسه، هو الذى يكفى لنفسه كل الكفاية، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لايعرف ذاته ولايعقل ذاته يكون فيه جهل، إذ أنه لكي يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله ، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة

لفكر ذاته ولكن لا ينبغى أن يقال عنه حتى ، إنه مع ذاته مخافة ألا تستبقى له الوجود ، يجب أن ننفى عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء ، يجب أن نضعه لا فى طائفة الموجودات المفكرة بل بالأحرى فى طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر فى ذاته ، ولكنه علة فى أن موجودا آخر يفكر وليست العلة عين معلولها . إذن فما هو علة جميع الأشياء ليس شيئا منها ولا ينبغى تسميته خيرا بالذات من حيث أنه يحدث الخير ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذى يفوق سائر الخيرات .

٧ — إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحدا من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكى تتأمله ، ولكن فى تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج ، فانه ليس قائما فى مكان كذا أو كذا ، كأنه يحرم سائر الأشياء من ذاته، إنه هنا حاضر لمن يستطيع، غائب لمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر ونمكث بجانب هذا الآخر، لا ينبغى إضافة شىء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع فى ذاته، كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أن ليس يمكن تعقله مادام فى النفس صورة موضوع آخر، ومادامت هذه الصورة فيها بالفعل، كما أنه ليس يمكن للنفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد، ولكن كما يقال عن الهيولى إنه ينبغى أن تكون خلوا من الكيفيات لكى تقبل صور الكيفيات جميعا كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلوا من الصور لكى لا يحل فيها أى مانع يمنعها من أن تمتلىء وتستنير بالطبيعة الأولى.

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العالم الخارجى ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل لا نحنون على الأشياء الخارجية ، ولنجهلن كل شىء : أولا بأن نعد نفسنا للتأمل ثم فى وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة ، ولنجهلن حتى كوننا نحن الذين نتأمل وبعد أن نكون إتحدنا به وإتصالنا به إتصالا كافيا فلنذهبن نقل

الآخرين إن إستطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) ، ولا شك أنه بسبب مثل هذا الأتحاد دعى مينوس أليف زوس ـ ومن ذكراه الذى كان يحفظه ـ وضع قوانين هى صوره وكان يتشبع من ماسة الاله لكى يضع قوانينه ، أو إذا إعتبرنا المشاغل السياسية غير لا ئقة بنا فلنمكثن إن أردنا فى تلك المنطقة العلوية، وهذه حالة الذى أكثر التأمل يقول أفلاطون : إن الله ليس خارجا عن أى موجود ، إنه فى جميع الموجودات، ولكنهم لايعلمون ، إنهم يهربون بعيداً منه أو بالاحرى بعيدا من أنفسهم ، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذى هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا أنفسهم ، الابن الذى يجن ويخرج من طوره هل يعرف أباه ؟ لكن الذى يتعلم من هو يعلم أيضا من أين يأتى :

٨ ـ إذن إذا عرفت نفس ذاتها ، إذا علمت أن حركتها ليست فى خط مستقيم إلا إذا كانت متقطعة، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لاحول نقطة خارجية بل حول مركز ، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت وستتعلق به وستتجمع صوب هذه النقطة التى كان يجب أن تتوجه اليها جميع النفوس والتى لا تتوجه اليها إلا نفوس الآلهة أبداً، إذا إنتقلت اليها النفوس كانت آلهة ، إذ أن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيداً جداً هو الرجل العامى والحيوان ـ ما كنا نبحث عنه هل هو مركز كمركز النفس، ألا ينبغى الإعتقاد أنه شيء آخر؟ إنه النقطة التى تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمماثلة مع مركز دائرة مرئية، إذ أن النفس ليست دائرة بمعنى شكل هندسى وإنما يعنى هذا أن الطبيعة القديمة موجودة فيها وحولها، وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل أنها منفصلة عنها بالكلية . فى حالتنا الراهنة جزء منها يمسكه الجسم ، كما لو كانت قدمانا فى الماء وباقى الجسم فوق ، فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى لفلك

من الأفلاك ومركز الفلك الحاوى للدوائر، ونجد فيه راحتنا. لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية. ولما كان المركز فى نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله، ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل، يجب التفكير أن الرباط الذى به يرتبط الموجود المتعقل بالموضوع المعقول يتم بقوى مختلفة، وبالأحرى أن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكله، ويرتبط به بسبب إشتراكهما فى الطبيعة حين لايحول حائل، إذ أن الأجسام يمنع بعضها بعضا من الإشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فلايعوقها الجسم، وما يباعد بينها ليس المكان، بل التغاير والاختلاف، وحين يزول التغاير، فان الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض.

وإذن فهو الذى لايتضمن إختلافا ما، وهو حاضر دائما ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التغاير، إنه لا يميل الينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل اليه ونحيط به، ولكننا إذا كنا دائما حوله فنحن لاننظر دائما صوبه، الجوقة تؤلف دائما دائرة حول رئيسها وهى تغنى، ولكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغنى كما ينبغى وتؤلف دائرة كاملة كذلك نحن نحيط به هو دائما وحينما تكف عن الإحاطة به يحل بنا الدمار الكلى وننعدم من الوجود ولكننا لسنا دائما متجهين صوبه وحينما ننظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا ينشز ونرقص حقا حوله رقصا ملهما.

٩ — فى هذا الرقص نتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس، جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فانه ليس كتله جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة، ولكنها سرمدية لأن مبدأها يظل هو هو لا ينقسم فيما بينها، بل يظل تاما، لذا كانت معلولاته أيضا باقية كالضوء الذى يبقى ما

بقيت الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها ، ولسنا منفصولين عنه ولو إنسابت إلى نفسنا الطبيعة الجسمية وجذبتنا اليها، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه لا ينصرف بعد هاتين الهبتين بل يستمر على توفير حاجاتنا ما بقى هو هو أو بالأحرى فى هذه الحياة العاجلة نفسها نحنو عليه وعلى خيرنا، وليس بعدنا عنه بعداً مكانيا وإنما هو فقط تضاؤل وجود، فى هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من الشر باعتزالها فى منطقة بريئة من الشر، فى هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس بالعقل ونبلغ إلى الوجود التام ، فى هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحقة (متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراهنة متى كانت خلوا من الله ما هى الا أثر أو صورة من الحياة هناك ، وإن هذه الحياة المثلى هى فعل العقل . وهى بهذا الفعل تلد آلهة مع بقائها ثابتة بفضل إتصالها بالواحد ، أنها تلد الجمال والعدالة والفضيلة ، إن النفس التى يخضبها الله مليئة بجميع هذه الخيرات، وهذا الإخصاب هو بالإضافة اليها الاول والآخر : هو الاول لأنهـا مشتقة من تلك المنطقة البعيدة ، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك ، وأنها حينما يتصل هناك تعود ما كانت ، أما هنـا فالسقطة والمنفى وفقدان الأجنحة (على حد تعبير أفلاطون فى فيدروس) (١) .

ولكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبـة المساوقة للنفس حسب أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس، الأسطورة التى نراها فى التصاوير وفى القصص. لما كانت النفس مغايرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة ، فإذا كانت هناك أحبته حبا سماويا، أما هنا فهى لا تحبه إلا حبا عاديا، هناك أفروديت السماوية وهنا أفروديت الشعبيـة الشبيهة ببنت الهوى، وكل نفس فهى أفروديت ، وهذا مايعنيه ميلاد أفروديت وميلاد إيروس فى نفس الوقت. وإذن فالنفس تحب الله بالطبع وتريد الاتحاد به كالعذراء تحب أبا شريفا حبا شريفا .

---

(١) فيدروس ص ٢٤٦ ﻫ — ٢٤٨ ﻫ .

تصل النفس للميلاد كالعذراء أغراها وعد بالزواج ، ولما كانت انتقلت إلى حب كأن ثان فقد انفصلت عن أبيها قسرا ، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القمر فإذا ما طهرت من أدران هذا العالم وأعدت للعودة إلى أبيها كانت فى فرح أما الذين يجهلون هذه الحال فليتخيلوا تبعا للحب فى هذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود؟ إن الأشياء التى نحبها هنا فانية زائلة فنحن لا نحب إلا أشباحا لاقرار لها ، ونحن لا نحبها حقا ، وهى ليست الخير الذى نطلبه ، إن الموضوع الحق لحبنا هو هناك ، ونحن نستطيع أن نتحد به وأن نأخذ نصيبا منه وأن نحصل عليه حقا إذا نحن كففنا عن تبديد أنفسنا فى الجسد .

كل من رأى يعلم ما أقول، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقربه وتحضر لديه وتشارك فيه ، فى هذه الحالة هى تعلم أن الذى يمنح الحياة الحقة هو هناك، ولا تعود تحتاج إلى أى شىء مطلقا، بل على العكس يتعين عليها أن تطرح كل ماعداه وتقتصر عليه وحده ، يتعين عليها أن تصير إياه وحده بأن تحذف كل زيادة ، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التى تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا . فإذن لاجزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى ، نرى أنفسنا ساطعين نورا، مليئين نورا ، معقولا أو بالأحرى نصير نحن نورا خالصا وموجودا خفيفا غير ذى ثقل ، نصير إلها أو بالاحرى نكون إلها ؛ تحرقنا حميا الحب ريثما نسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة .

١٠ — لم إذن لا نمكث هناك ؟ ذلك أننا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سيأتى وقت يكون فيه التأمل متصلا لا يعوقه عائق من الجسم، إن جزءنا الذى يرى ليس هو الجزء الذى يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى فى المعرفة العلمية التى تقوم فى براهين وفى أدلة وفى حوار للنفس

مع نفسها ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق، إنها خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعهما وعلوه، إن الموجود الذى يرى إذا رأى نفسه فى ذلك الوقت سيرى نفسه شبيها بموضوعه، وفى اتحاده بذاته سيحسن نفسه شبيها بهذا الموضوع وفى مثل بساطته ولكن قد لاينبغى إستخدام هذا التعبير، سيرى «إن الموضوع الذى يراه » من حيث أنه يجب القول أن هناك شيئين ذاتا ترى وموضوعا يرى وأن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان ، إن الموضوع الذى يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه، وأنه يتصور ذاتا وموضوعا ، لقد صار موجودا آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يعاون شىء منه على التأمل، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شىء واحد كأنه طابق بين مركزه الخاص والمركز الكلى . وحتى فى هــــذه الدنيا حين يلتقيان فهما لا يؤلفان إلا موجودا واحدا ولا يعودان اثنين الاحين يفترقان، لذا كان جد عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا ، ولم نكن نراه مختلفا بل كنا نراه متحدا بنا حين كنا نتأمله .

١١ — ذلك مايعنيه الامر الصادر فى الأسرار بألا يكشف شىء لغير المريدين والحق انه انما لكون الله لايكشف يؤبى أن يكشف لمن لم يسعد برؤيته بنفسه، لمالم يعدها شيئان وكانت الذات التى ترى لاتؤلف الا واحدا مع الموضوع المرئى ، أو بالاحرى المتحد بها ، فاننا حين نذكر بعد هذا الاتحاد به نحصل فى انفسنا على صورة لهذه الحال .

إن الموجود الذى كان يتأمل حينذاك هو نفسه واحدا ولم يكن فيه اختلاف اصلا مع نفسه ولامن جهة من الجهات ولم يكن فيه إنفعال اصلا ، وفى صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولانطق بل ولافكر ومادام يجب التصريح نقول : إنه هو لم يعد موجودا فقد انتزعته النشوة من نفسه واختطفته فهو يجد نفسه فى

حال ساكن هادىء : ولما كان لاينصرف عن ذات الواحد فهو لم يعد يدور حول نفسه ولـكنه يبقى بلا حراك بالمرة وقد صار السكون بعينه . فلا تستلفت الاشياء الجميلة انظاره إذ أنه ينظر إلى ما فوق، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذى يبلغ الىداخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة فى الصحن ، انها ستكون أول مايرى حين يخرج من الهيكل بعد ان يكون تأمله باطنا، وبعد أن يكون اتحد لابتمثال ولا بصورة للإله، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته اياها الا تأملا من المرتبه الثانية ، ولـكن التأمل الذى كان له داخل الهيكل هل كان تأملا حقا ؟ كلا من غير شك ولـكنه ضرب من الرؤية يختلف عن التأمل كل الاختلاف ، هو خروج من الذات ، تبسيط للذات ، ترك للذات ، اشتهاء تماس ، وقوف ، ادراك ملاءمة، أن تأمل مافى الهيكل، وحالما يريد أن ينظر على نحو آخر لايبقى شيء .

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألغاز اكثر الانبياء علما ، رؤية الله ، ولـكن الـكاهن العالم يدرك اللغز، وإذا ماجاء هناك بلغ تأملا حقا للهيكل وحتى إذا لم يجد ، وحتى إذا فكر أن الهيـكل غير منظور بالمرة ، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم علم اليقين أن المبدأ لايرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لايتحد إلا بالشبيه ، ولن يغفل أيا من العناصر الالهية التى قد تحتويها النفس ، وقبل التأمل ، ينتظر الباقى من التأمل ، الباقى هو للذى صعد فوق الأشياء جميعاً ، لأنه ما هو قبل الاشياء جميعا، فان النفس تأبى بالطبع الذهاب الى اللاوجود المطلق، وحين تهبط ، تذهب بالشر وهو لاوجود ، ولكن لامطلق اللاوجود ، وفى الاتجاه المقابل لا تذهب الى موجود مغاير لها ولـكنها تعود الى نفسها فلا تكون حينئذ فى شيء غير نفسها ، ولـكن حالما توجد فى نفسها فحسب ولاتعود فى الموجود ، تـكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولـكنه « مابعد الماهية » للنفس التى يتحد بها .

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه ، واعتبرنا أنفسنا صورة له ، وإذا صدرنا عنه تقدمنا كما تتقدم الصورة حتى نموذجها ووصلنا الى خاتمة المطاف . وإذا سقط الانسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبعث الفضيلة التى فيه ، فيفهم حينئذ جمال نظامه الباطنى ، ويستعيد خفة نفسه ، وبواسطة الفضيلة يصل الى العقل وبواسطة الحكمة يصل إليه تلك هى حياة الآلهة والبشر الإلهين السعداء أعنى التحرر من اشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا اليه وحده .

نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب « ما بعد الطبيعة »(١)

مصطلحات فلسفية

Beginning	Cause
Element	Nature
Necessary	One
Prior	Potency
Quantum	Quality
Limit	Affection
Privation	Part
Awhole	Race
The false	Accident

(١) المقالة الخامسة -(دلتا)- ترجمة D. W. Ross.

المقالة الخامسة

Philosophical Lexicon

— معجم فلسفي —

البداية (1) (BEGINNING) means (1) that part of a thing from which one would start First, e.g. a line or a 1013 A road has a beginning in either of the contrary directions. (2) That from which each thing would best be originated, e.g. even in learning we must sometimes begin not from the first point and the beginning of the subject, but from the point from which we should learn most easily. (3) That from which, as an immanent part, a thing first comes to be, e.g. as the keel of a ship and the foundation of a house, while in animals some suppose the heart, others the brain, others some other part, to be of this nature. (4) That from wnich, not as an immanent part, a thing first, comes to be, and from which the movement or the change naturally first begins, as a child comes from its father and its mother,

and a fight from abusive language. (5) That at whose will that which is moved is moved and that which changes changes, e.g. the magistracies in cities, and oligarchies and monarchies and tyrannies, are called archai and so are the arts' and of these especially the architectonic arts· (6) That From which a thing can first be known— this also is called the beginning of the thing, e.g. the hypotheses are the beginnings of demonstrations · (Causes are spoken of in an equal number of senses ; for all causes are beginnings.) It is common, then, to all beginnings to be the first point from which a thing either is or comes to be or is known; but of these some are immanent in the thing and others are outside. Hence the nature of a thing is a beginning, and so is the elemnet of a thing, and thought and will, and essence, and the final cause—for the good and the beautiful are the beginning both of the knowledge ond of the movement of many things.

السبب (2) CAUSE) means (1) that from which, as immanent material, a thing comes into being, e.g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2 : 1 and number in general are causes of the octave) , and the parts included in the definition. (3) That from which the change or the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change - producing of the changing. (4) The end' i.e. that for the sake of which a thing is , e. g. health is the cause of walking. For why does one walk ?, we say; 'that one may be healthy'; and in speaking thus we think we have given the cause. The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in

motion, as e.g. thinning or purging or drugs or instruments intervene before health is
1013 b reached ; for all these are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are instruments and others are actions.

These, then, are practically all the senses in which causes are spoken of, and as they are spoken of in several senses it follows both that there are several causes of the same thing, and in no accidental sense (e. g. both the art of sculpture and the bronze are causes of the statue not in respect of anything else but qua statue; not , however in the same way, but the one as matter and the other as source of the movement), and that things can be causes of one another (e. g. exercise of good condition, and the latter of exercise; not, however, in the same way, but the one as end aud the other as source of movement). — Again, the same thing

is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing, we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both— the presence aed the privation — are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious. For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole, and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g. the parts.). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end

and the good of the other things ; for that for the sake of which other things are tends to be the best. and the end of the other things; let us take it as making no difference whether we call it good or apparent good.'

These, then, are the causes, and this is the number of their kinds, but the varieties of causes are many in number, though when summarized these also are comparatively few. Causes are spoken of in many senses, and even of those which are of the same kind some are causes in a prior and oth in a posterior sense, e.g. both 'the physician' and 'the professional man' are causes of health' and both 'the ratio 2:1' and 'number' are causes of the octave, and the classes that include any parti— cular cause are always causes of the particular effect.

Again, there are accidental causes and the classes which include these, e.g. whil in one sense, 'the sculptor' causes the statue, in

another sense 'Polyclitus' causes it , because
1014 A the sculptor happens to be Polyclitus; and the classes that include the accidental cause are also causes e.g. 'man' — or in general 'animal'— is the cause of the statue, because Polyclitus is a man, and man is an animal. Of accidental causes also some are more remote or nearer than others, as, for instance, if 'the white' and 'the musical' were called causes of the statue, and not only ' Polyclitus' or 'man'. But besides all these varieties of causes, whether proper or accidental, some are called causes as being able to act, others as acting; e.g. the cause of the house's being built is a builder, or a builder who is building. — The same variety of language will be found with regard to the effects of causes; e.g. a thing may be called the cause of this statue or of a statue or in general of an image, and of this bronze or fo bronze or of matter in general;

and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'Polyclitus' nor 'the 'sculptor, but 'Polyclitus the sculptor,.

Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways ; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as combined, or as taken simply ; and (B) all may be taken as acting or as having a capacity. But they differ inasmuch as the acting causes, i.e. the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are causes, e. g. this particular man who is healing, with this particular man who is recovering health, and this particular builder with this particular thing that is being built ; but the potential causes are not

always in this case ; for the house does not perish at the same time as the builder.

العنصر (3) 'ELEMENT' means (1) the primary componet immanent in a thing, and indivisible in kind into other kinds; e.g. the elements of speech are the parts of which speech consists and into which it is ultimately divided, while THEY are no longer divided iuio other forms of speech different in kind from them, If they ARE divided, their parts are of the same kind, as a part of water is water (while a part of the syllable is not a syllable). Similarly those who speak of the elements of bodies mean the things into which bodies are ultimately divided, while THEY are no longer divided into other things differing in kind ; and whether the things of this sort are one or more, they call these elements. The so-called elements af geometrical proofs, and in general the elements of demonstrations,

have a similar character; for the primary demonstrations, each of which is implied in
1014 B many demonstrations, are called elements of demonstrations, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one middle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason what is small and simple and indivisible is calleed an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and and indivisible (for there is no

definition of them), some say the genera are elements, and more so than the differentir, because the genus is more universal; for where the differentia is present, the genus accompanies it, but where the genus is present, the differentia is not always so. It is common to all the meanings that the element of each thing is the frist Component immanent in each.

الطبيعة (4) NATURE 'means (1) the genesis of growing things — the meaning which would be suggested if one were to pronounce they in PHYSIS long. (2) That immanent part of a growing thing, from which its growth first proceeds. (3) The source from which the primary movement in each natural object is present in it in virtue of its own essence. Those things are said to grow which derive increase from something else by contact and

either by organic unity, or by organic adhesion as in the case of embryos. Organic unity differs from contact, for in the latter case there need not be anything besides the contact, but in organic unities there is something identical in both parts, which makes them grow together instead of merely touching, and be one in respect of continuity and quantity, though not of quality. — (4) 'Nsture' msans the primary material of which any natural object consists or out of which it is made, which is relatively unshaped and cannot be changed from its own potency, as e.g. bronze is said to be the nature of a statue and of bronze utensils, and wood the nature of wooden things; and so in all other cases; for when a product is made out of these materials, the first matter is preserved throughout. For it is in this way that people call the elements of

natural objects also their nature, some naming fire, others earth, others air, others water, others something else of the sort, and some naming more than one of these, and others all of them. — (5) 'Nature' means the ESSENCE of natural objects, as with those who say the nature is the primary mode of composition, or as Empedoclas says : —

1015 A

> Nothing that is has a nature But only mixing and parting of the mixed, and nature is but a name given them by men.

Hence as regards the things that are or come to be by nature though that FROM WHICH they natrually come to be or are is already present, w' say they have not their nature yet, unlsss they have their form or shape. That which comprises both of these[2] exists By nature, e.g. the animals and

---

2 : Matter and form.

their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be melted are water), but also the form or essence, which is the end of the process of becoming. — (6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a 'nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves, as such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because

they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movements of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.

الضرورة (5) We call 'NECESSARY' (1) (a) that without Which, as a condition, a thing cannot live; e. g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existing without these; (b) the conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil: e. g. drinking the medicine is necessary in order that we may be cured of disease, and a man's sailing to Aegina is necessary in order that he may got his money. — (2) The compulsory and compalsion. i.e. that which impedes and

tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is over irksome'), and compulsion is a form of necessity, as Sophocles says : 'But force necessitates me to this act ; And necessity is held to be samething that cannot be persuaded — and rightly, for it is contrary to the movement which accords with purpose and with reasoning.— (3) we say that that which cannot be otherwise is necessarily as it is. And from this sense of 'necessary' all the others are somehow derived; for a thing is said to do or suffer what is necessary in the sense of compulsory, only when it cannot act according to its impulse
1015 B. because of the compelling force — which implies that necessity is that because of which a thing cannot be otherwise; and similarly as

regards the conditions of life and of good; for when in the one case good, in the other life and being, are not possible without certain conditions, these are necessary, and this kind of cause is a sort of necessity. Again, demonstration is a necessary thing because the Conclusion cannot to be otherwise, if there has been demonstration in the unqualified sense; and the causes of this necessity are the first premisses, i.e. the fact that the propositions from which the syllogism proceeds cannot be otherwise. Now some things owe their necessity to something other than themselves; others do not, but are themselves the source of necessity in other things. Therefore the necessary in the primary and strict sense is the simple; for this does not admit of more states than one, so that it cannot even be in one state

and also in another, for if it did it would already be in more than one. If, then, there are any things that are eternal and unmovable, nothing compulsory or against their nature attaches to them.

الواحد (6) '<u>ONE</u>' means (1) that which is one by accident (2) that which is one by its own nature. (1) Instances of the accidentally one are 'Coriscus and what is musical', and 'musical coriscus' (for it is the same thing to say 'coriscus and what is musical', and 'musical coriscus'), and 'what is musical and what is just', and 'musical coriscus and just coriscus'. For all of these are called one by virtue of an accident, 'what is just and what is musical' because they are accidents of one substance, 'what is musical and coriscus' because the one is an accident of the other; and similarly in a sense 'musical coriscus' is one with 'coriscus'

because one of the parts of the phrase is an accident of the other i.e. 'musical' is an accident of coriscus; and 'musical coriscus' is one with 'just coriscus' because one part of each is an accident of one and the same subject, The case is similar if the accident is predicated of a genus or of any universal name, e.g. if one says that man is the same as 'musical man'; for this is either because 'musical' is an accident of man, which is one substance, or because both are accidents of some individual; e.g. coriscus - Both, however, do not belong to him in the same way. but one presumably as genus and included in his substance, the other as a state or affection of the substance.

The things, then, that are called one in virtue of an accident, are called in this way. (2) Of things that are called in virtue of their own

nature some (a) are so called because they are 1016 A continuous, e.g. a bundle is made one by a band, and pieces of wood are made one by glue; and a line, even if it is bent, is called one if it is continuous, as each part of the body is, e.g. the leg or the arm. Of these themselves, the cotinuous by nature are more one than the continuous by art. A thing is called continuous which has by its own nature one movement and cannot have any other; and the movement is one when it is indivisible, and it is indivisible in respect of time. Those things are continuous by their own nature which are one not merely by contact; for if you put pieces of wood touching one another you will not say these are one piece of wood or one body or one CONTINUOUS of any other sort. Things, then, that are continuous in aey way are called one, even if they admit of being bent, and still more those which cannot be bent; e.g. the shin or the thigh is more one

than the leg, because the movement of the leg need not be one. And the straight line is more one than the bent; but that which is bent and has an angle we call both one and not one, because its movement may be either simultaneus or not simulteneous; but that of the straight line is always simultaneous, and no part of it which has magnitude rests while another moves, as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another senes because their substratum does not differ in kind; it does not differ in the case of things whose kind is indivisible to sense. The substratum meant is either the nearest to, or the farthest from, the final state. For, on the one hand, wine is said to be one and water is said to be one, QUA indivisible in kind; and, on the other hand, ALL juices, e.g. oil and wine, are said to be one, and so

are all things that can he melted, because the ulimate substratum of all is the same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose genus is one though distinguished by opposite differrentiae — these too are all called one because the genus which underlies the differentiale is one (e.g. horse, man and dog form a unity, because all are animals), and indeed in a way similar to that in which the matter is one. These are sometimes called one in this way, but sometimes it is higher genus that is said to be the same (if they are INFIMAE of their genus) — the genus above the proximate genera, e.g. the isosceles and the equilateral are one and the same FIGURE because both are traingles; but they are not the same traingles,

(e) Two things are called one, when the

definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though IN ITSELF every definition is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the definition of their form.
1016 B In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in general those things that do not admit of it; e.g. if two things are indistinguishable QUA man, they are one kind of man; if QUA animal, one kind of animal; if QUA magnitude, one kind of magnitude. — Now most things are called one because they either do or have or suffer or are related to something else that is one, but

the things that are primarily called one are those whose substance is one — and one either in continuity or in form or in definition; for we count as more than one either things that are not continuous, or those whose form is not one, or those whose definition is not one.

While in a sense we call anything one if it is a quantity and continuous, in a sense we do not unless it is a whole, i.e. unless it has unity of form; e.g. if we saw the parts of a shoe put together anyhow we should not call them one all the same (unless because of their continuity); we do this only if they are put together so as to be a shoe and to have already a certain single form. This is why the circle is of all lines most truly one, because it is whole and complete.

(3) The ESSENCE of what is one is to be some kind of beginning of number, for the first measure is the beginning, since that by which we First know each class is the first measure of the class; the one; then, is the beginning of the knowable regarding each class. But the one is not the same in all clsses. For here it is a quarter — tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere ihe one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisible in quantity is called, a unit if it is not divisible in any dimension and is withont position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimension, a plane if in two, a body if divisible in quantity in

all — i.e. in three — dimensions. And, reversing the 'order, that which is divisible in two dimensions is a plane, that which is divisible in one a line, that which is in no way divisible in quantity is a point or unit — that which has not position a unit, that which has position a point.

Again, some things are one in number, other in species, other in genus, others by analogy; in number those whose matter is one, in species those whose definition is one, in genus those to which the same figure of genus thos io whioh the same figyre of predication applies (3) by analogy those which are realated as a third thing is to a fourth The latter kinds of unity are always found when the former are; e.g. things that are

---

(3) Sc. the same category.

one in number are also one in species, while things that are one in species are not
1017 A all one in number, but things that are one in species are all one in genus, while things that are so in genus are not all one in species but are all one by analogy; while things that are one by analogy are not all one in genos.

Evidently 'many' will have meanings opposite to those of 'one'; some things are many because they are not continuous, others because their matter — either the proximate matter or the ultimate — is divisible in kind, others because the definitions which state their essence are more than one.

المتقدم (11) The word '<u>PRIOR</u>' and 'posterior' are applied, (1) to some things (on the assumption that

there is a first, i.e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning determined either absolutely and by nature, or by reference to something or in some place or by certain people; e.g. things are prior in place because they are nearer either to some place determined by nature (e.g. the middle or the last place), or to some chance object; and that which is further is posterior.

— Other things are perior in time; some by being further from the present, i.e. in the case of past events (for the Trojan war is prior to the Persian, because it is further from the present), others by being nearer to the present, i.e. in the case of future events (for the Nemean games are prior to the Pythian, if we treat the present as beginning and first point, because they are

nearer the present). — Other the things are prior in movement; for that which is nearer the first mover is prior (e.g. the boy is prior to the man); and the prime mover also is a beginning absolutely. — Others are prior in power; For that which exceeds in power, i.e. the more powerful, is prior, and such is that according to whose will the other — i.e. the posterior — must follow, so that if the prior does not set it in motion the other does not move, and if it sets it in motion it does move; and here will is beginning. — Others are prior in arrangement; these are the things that are placed at intervals in reference to some one definite thing according to some rule, e.g. in the chorus the second man is prior to the third, and in the lyre the second lowest string is prior to the lowest., for in the one

case the leader and in the other the middle string is the beginning.

These, then, are called prior in this sense, sense, but, (2) in another sense that which is prior for konwledge is treated as also absolutely prior; of these, the things that are prior in definition do not concide with those that are prior in relation to perception. For in definition universals are prior. in relation to preception individuals - And in definition also the accident is prior to the whole, e.g. 'musical' to 'musical man', for the definition cannot exists as a whole without the part; yet musicalness cannot exists unless there is some one who is musical.

(3) The attributes of prior things are called prior e.g. straightness is prior to smothness; for one is an attribute of a line as such, and the other of surface.

1019 A Some things then are called prior and posterior in this sense, others (4) in respect of nature and substance, i.e. those which can be without other things, while the others cannot be without THEM — a distinction which Plato used. (If we consider the various senses of 'being', firstly the subject is prior, so that substance is prior; secondly according as potency or complete reality is taken into account, different things are prior, for some things are prior in respect of potency, others in respect of complete reality, e.g. in potency the half line is prior to the whole line, and the part to whole, and the matter to the concrete substance, but in complete reality these are posterior; for it is only when the whole has been dissolved that they will exist in complete reality.) In a sence, therefore, all things that are called prior and posterior are so called with

reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e.g. the whole without the parts, and others in respect of dissolution; e.g. the part without the whole. And the same is true in all other cases.

القوة (12) 'POTENCY' means (1) a sourse of movement or change, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e.g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man heald, but not in him QUA heald. 'Potency' then means the sourse, in general of change or movement in another thing or in the same thing QUA other, and also (2) the sourse of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of

that principle, in virtue of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of everything it suffers, but only if it suffers a change for the better. — (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, that they cannot speak or walk, So too (4) in the case of passivity. — (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general destroyed not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if

they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can being a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'Potent' thing) in another thing or in itself QUA other; and in one sense that over which something else has such a potency,
1019 B and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse or for the better (for even that which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter

of fact, it has a certain disposition and cause and principle which fits it to suffer this; sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense 'having' or 'habit' everything will be capable by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle; and by having the privation of this, if it is possible to HAVE a privation, and if privation is NOT in a sense 'habit', 'copable' is used in two distinct sense); and a thing is capable in another sense because neither and other thing, nor itself QUA other, has a potency or principle which can destroy it, Again, all of these are capable either merely because the thing might chance to happen or not to happen, or because it might do so WELL

This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,

Incapacity is privation of capacity — i.e. of such a principle as has been described — either in general or in the case of something that would naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch ' incapable of begetting ' are distinct — Again, to either kind of capacity there is an opposite incapacity — both to that which only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then, are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others

are so in another sense; i.e. both DUNATON and ADUNATON are used as follows. The impossible is that of which the contrary is of necessity true, e.g. that the diagonal of a square is commensurate with the side is impossible, because such a statement is a falsity of which the contrary is not only true but also necessary; that it is commensurate, then, is not only false but also of necessity false. The contrary of this, the possible, is found when it is not necessary that the contrary is false, e.g. that a man should be seated is possible, for that he is not seated is not of necessity false. The possible; then in one sense, as has been, said means that which is not of necessity false; in one, that which may be true. — A 'potency' or 'Power' ([12])

12 — The reference is to squares and cubes.

in geometry is so called by a change of meaning. — These senses of 'capable' or 'Possible' involve no referenee to potency. But the senses which involve a ref rence to
1020 A potency all refer to the primary kind of potency, and this is a source of change in another thing or in the same thing QUA other. For other things are called 'capable', some because something else has such a potency over them, some because it has not, some because it has it in a particular way. The same is trus of the things that are incapable. Therefore the proper definition of the primary kind of potency will be 'a source of tchange in another thing or in the same thing QUA other'.

الكمية (13) <u>'QUANTUM'</u> means that which is divisible into two or more constituent parts of which each is

by nature a 'one' and a 'this'. A quantum is a plurality if it is mumerable, a magnitude if it is measurable. 'Plurality' means that which is divisible potentailly into non — continuous, 'magnitude' that which is divisible into continuous parts; of magnitude, that which is continuous in one dimension is lenght, in two breath, in three depth. of these, limited plurality is number, limited lenght is a line, breath a surface, depth a solid.

Again, some things are called quanta in virtue of their own nature, others incidentally; e.g. the line is a quantum by its own nature, the musical is one incidentally, Of the things that are quanta by their own nature some are so as substances e.g. the line is a quantum (for 'a certain kind of quantum' is present in the ,pefinition which states what it is,), and others are modifications

and states of this kind of substance, e.g. much and little, long and short, broad and narrow, deep and shallow, heavy and light, and all other such attributes. And also great and small, and greater and smaller, both in themselves and when taken relatively to each other, are by their own nature attributes of what is quantitative; but these names aɹe transferred to other things also. Of things that are quanta incidentally, some are so called in the sense in which it was said that the musical and the white were quanta, viz because that to which musicalness and whiteness belong is a quantum, and some are quanta in the way in which movement and time are so; for these also are called quanta of a sort and continuous because the things of which these are attributes are divisible. I mean not that which is moved

but the space through which it is moved; for because that is a quantum movement also is a qauntum and because this is a quantum time is one.

الكيفية (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of the essence, e.g. man is an animal of a certain quality because he is two — footed, and the horse is so because it is four — footed; and a circle is a figure of particular quality because it is without angles — Which
1020 B shows that the essentail differentia is a quality. — This, then, is one meaning of quality — the differentia of the essence, but (2) there is another sense in which it applies to the unmovable objects of mathematics, the sence in which the numbers have a certain quality, e.g. the composite numbers which are not in one dimension only, but of which the plane and the solid are copies.

(these are those which have two or three factors): and in general that which exists in the essence of numbers besides quantity is quality; for the essence of each is what it is once, e.g. that of 6 is not what it is twice or thirce, but what it is once; for 6 is once 6. (3) All the modifications of substances that move (e.g. heat and cold, whiteness and blackness, heaviness and lightness, and the others of the sort) in Virtue of which, when they change, bodies are said to alter. (4) Quality in respect of virtue and vice and, in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have parctically two meanings, and one of these is the more proper. The primary quality is the differentia of the essence, and of this the quality in numbers is a part; for it is a differentia of essence, but either not of things that move or

not of them QUA moving. Secondly, there are the modifications of things that move QUA moving, and the differentiae of movements. Virtue and vice fall among these modifications; for they indicate differentiae of the movement or activity, according to which the things in motion act or are acted on well or badly, for that which can be moved or act in one way is good, and that which can do so in another — the contrary — way is vicious. Good and evil indicate quality especially in living things, and among these especially in those which have purpose.

الحد (17) '<u>LIMIT</u>' means (1) the last point of each thing, i.e. the first point beyond which it is not possible to find any part, and the first point within which every part is; (2) the form, whatever it may be, of a spacial magnitude

or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from which they are — though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i.e. the final cause); (4) the substance of each thing, and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses as 'beginning', and yet more; for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning.

(21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e.g. white and black, sweet and bitter, heaviness and

lightness, and all others of the kind. — (2) The actualization of these — the already accomplished alterations. — (3) Especially, injurious alterations and movements, and, above all, painful injuries. — (4) Misfortunes and painful experiences when on a large scale called affections.

العدم (22) We speak of 'PRIVATION' (1) if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it; e.g. a plant is said to be 'deprived' of eyes. — (2) If, though either the thing itself or its genus would naturally have an attribute, it has it not e.g. a blind man and a mole are in different senses 'deprived' of sight; the latter in contrast with its genus,[13] the

---

13 — i.e. animal.

former in contrast with his own normal nature, — (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if ones has not sight at the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. — (4) The violent taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible either because it has no colour at all or

because it has imperfect feet Again, a privative term may be used because the thing has
1023 A little of the attribute (and this means having it in a sence imperfectly), e.g. 'kernei — lees'; or because it has it not easily or not well (e.g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut but also if it cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one — eyed man but he who is sightless in both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', 'just' or 'unjust', but there is also an intermediate state.

الجزء (25) <u>'PART'</u> means (1) (a) that into which a quantum can in any way be divided; for that which is taken from a quantum QUA quantum is always called a part of it, e.g.

two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in the first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of. three, —

(2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are aparts of the genus. —

(3) The elements into which a whole is divided, or of which it consists — the 'whole' meaning either the form or that which has the form; e.g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the broze — i.e. the matter in which the form is — and the characteristic angle are parts. —

(4) The elements in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is called a part

of the species, though in another sense the species is part of the genus.

الكل (26) '<u>A WHOLD</u>' means (1) that from which is absent none of the parts of which it is said to be naturally a whole, and (2) that which so contains the things it contains that they form a unity; and this in two senses — either as being each severally one single thing, or as making up the unity between them. For (a) that which is true of a whole class and is said to hold good as a whole (which implies that it is a kind of whole) is true of a whole in the sense that it contains many things by being predicated of each, and by all of them. e.g. man, horse, god, being severally one single, thing, because all are living things. But (b) the continuous and limited is a whole, when it is a unity consisting

of several parts; especially if they are present only potentially, (14) but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said (15) in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

1034 A Again, (3), of quanta that have a beginning and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after

---

14 — i.e. they are only distinguishable, not distinct.

15 — cf. 1016 A 4.

transposition, but whose form does not, e.g. wax or a coat; they are called both wholes and totals; for they have both characteristics. water and all liquids and number are called totals, but 'the whole number' or 'the whole water' one does not speak of, except by an extension of meaning. To things, to which QUA one the term 'total' is applied, the term 'all' is applied when they are treated as separate; 'this total number', 'all these units.'

الجنس (28) The term 'RACE' or 'genus' used (1) if generation of things which have the same form is continuons, e.g. 'while the race of men lasts' means 'while the generation of them goes on continuously, — (2) It is used with reference to that which first brought things into existence; for it is thus that some are called

Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in reference to the begetter more than to the matter, though people also get a racename from the female, e.g. 'the descendants of Pyrrha'. — (3) There is genus in the sense in which 'plane' is the genus of plane figures
1024 B and 'solid' of solids. for each of the figures is in the one case a plane of such and such a kind, and in the other a solid of such and such a kind; and this is what underlies the differentiae. Again (4), in definitions the first constituent element, which is included in the 'what', is the genus, whose differentiae the qualities are said to be — 'Genus' then is used in all these ways, (1) in reference to continuous generation of the same kind, (2) in reference to the first mover which is of the same kind as the things it moves, (3) as matter;

for that to which the differentiae or quality belongs is the substratum, which we call matter.

Those things are said to be 'other in genus' whose proximate substratum is different, and which are not analysed the one into the other nor both into the same thing (e.g. form and matter are different in genus); and things which belong to different categories of being (for some of the things that are said to 'be' signify essence, others a quality, others the other categories we have before distinguished [16]) ; these also are not analysed either into one another or into some one thing.

الكذب (29) 'THE FALSE' means (1) that which is false as a THING, and that (a) because it is not

---

16 — 1017 A 24 - 27.

put together or cannot be put together e.g. 'that the diagonal of a square is commensurate with the side' or, 'that you are siting'; for one of these is false always, and the other sometimes, it is in these two senses that they are non — existent. (b) There are things which exist, but whose nature it is to appear either not to be such as they are or to be things that do not exist, e.g. a sketch or a dream; for these are something, but are not the things the appearance of which they produce in us. we call things false in this way, then — either because they themselves do not exists, or because the appearance which results from them is that of something that does not exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of non — existent objects, in so far as it is fasle,

Hence every account is false when applied to something other than that of which it is true; e.g. the account of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one account of each thing, i.e. the account of its essence, but in a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, e.g. Scorates and musical Scorates (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple — minded when he claimed that nothing could be described except by the account proper to it — one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no cotradiction, and almost that there could be no error. But it is possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be

done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; e.g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two.

These things, then, are called false in
1025 A these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false, which produce a false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who can deceive (17) (i.e. the man who knows and is wise); and further that he who is WILLINGLY bad is better. (18) This is a

---

17 — ippias Minor 365. q.

18 — Ib. 37 1-6.

false result of induction — for a man who limps willingly is better than one who does so unwillingly — by 'limping' Plato means 'mimicking a limp', for if the man WERE lame willingly, he would presumably be Worse in this case as in the corresponding case of moral character.

(30) العرض 'ACCIDENT' means (1) that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually, e.g. if some one is digging a hole for a plant has found treasure. This — the finding of treasure — is for the man who dug the hole an accident; for neither does the one come of necessity from the other or ofter the other, nor, if a man plants, does he usually find treasure. And a musical man MIGHT be pale; but since this does not happen of necessity nor usually, we call it an accident. Therefore since there are attributes and they attach to subjects, and

some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not because it was this snbject, or the time this time, or the place this place, will be an accident. Therefore, too, there is no definite one. Going to Aegina was an accident for a man, if he went not in order to get there, but because he was carried out of his way by a storm or captured by pirates. The accident has happened or exists — not in virtue of the subject's nature, however, but of something else; for the STORM was the cause of his coming to a place for which he was not sailing, and this was Aegina. 'Accident' has also (2) another meaning, i.e. all that attaches to each thing in virtue of itself but is not in its essence, as having its angles equal to two right angles attaches to the traingle

And accidents of this sort may by eternal but no accident of the other sort is. This is explained elsewhere. (19)

19 — An. Post. i. 75a 18 — 22.39 — 41,76 b 11—16.

فهرست

الاعلام والمراجع

فهرس الاعلام والمصطلحات

(ب)

(ت)

(ح)

(خ)

(د)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

مراجع الكتاب (١)

اولا ـ المراجع العربية :

أحمد فؤاد الأهوانى : ترجمة كتاب « النفس » لأرسطو .

عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب .

على سامى النشار . المنطق الصورى

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

ثانيا المراجع الافرنجية :

١ ـ مؤلفات ارسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Grec) — Edition de l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc Keon (2) (R.) The basic works of Aristotle translated to English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

---

١ ـ لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة الى النصوص الأرسطية مع عدم اغفال آراء وتفسيرات مؤرخى أرسطو فى المواضع المشكلة ـ ويلاحظ أننا لم نثبت فى هذا الفهرست جميع المراجع التى استندنا اليها مكتفين بالإشارة اليها فى مواضعها بهوامش الكتاب .

٢ ـ كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة الى نشرة Ross فى أكسفورد ، وقد اقتبسنا منهما بعض فقرات باللغة الإنجليزية . كما استفدنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولا سيما الميتافيزيقا وكتاب النفس، مع الرجوع الى النص اليونانى فى المواضع المشكلة وخاصة فى (الفصل السابع) من هذا الكتاب .

Ross (W. D.) The works of Aristotle translated to English, Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol., de l'Ame, L'organon, De la génération et de la corruption.

٢ — مؤلفات عن ارسطو ومذهبه

Brehier (E.), Hist. de la philosophie, Tome 1.

Brunet (P.) et Mieli (A.) Hist - des Sciences, Antiquité, Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et La Causalité, Paris, 1922.

Chevalier (J.) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R. D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)

Duhem, Le Système du monde. Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130—214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol. IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.), La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, in (Revue Néo — scolastique de philosophie 1927, No. XXVIII, p. 307 — 341 et 423 — 466.)

——— Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R.), La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la pensée aristotélicienne, Paris 1930.

Ollé — Laprune, La Morale d'Aristote, 1881.

Piat, — Aristote.

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1er vol., 1920.

Robin (L.) Aristotle, 1944.

——— La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.

Ross (W. O.), Aritotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée Grècque, Paris, 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣ — مؤلفات عن الفترة الهللينستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.

Bréhier (E.), Chrysippe, Paris 1910.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grècs, Paris 1932.

Guyau (M.), La Morale d'Epicure, 2 éd Paris. 1881.

Inge (W. R.), The philosophy of Plotinus, London 1918.

Joyau (E.), Epicure, Paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire critique de l'Ecole philosophique d'Alexandrie.

Whittaker (E.), The Neoplatonists Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

١ - يشتمل الجزء الأول من « تاريخ الفكر الفلسفى » على الأبواب الثلاثة الأولى .

صفحة

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

صفحة

صفحة

الفصل السابع

ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

الفصل الثامن

الأخــــلاق

صفحة

الفصل التاسع

السياسة

الفصل العاشر
ـ خاتمة الباب الرابع ـ
المدرسة الأرسطية

الباب الخامس
الفلسفة الهللينستية

نصوص مختارة

للمؤلف

	الناشر
١ ـ أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية)	دار الطلبة العرب (بيروت)
٢ ـ هياكل النور (نفد)	التجارية
٣ ـ تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول (الطبعة الرابعة)	دار الجامعات المصرية
٤ ـ تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الثانى (الطبعة الثالثة)	هيئة الكتاب
٥ ـ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة)	دار المعارف
٦ ـ الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها	» »
٧ ـ النظم الإشتراكية مع دراسة مقارنة للإشتراكية العربية (الطبعة الثانية)	دار المعارف
٨ ـ الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثانية)	» »
٩ ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون (الطبعة الثانية)	» »
١٠ ـ هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين)	دار المعارف
١١ ـ لمحات فى الحقائق	» »
١٢ ـ تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة)	دار الكتب الجامعية
١٣ ـ » » » فى الإسلام الجزء الأول	دار النهضة العربية
١٤ ـ » » » » » الجزء الثانى	بيروت